ÉTUDES TRADITIONNELLES

62e Année — Janvier-Février 1961 — N° 363

ADIEU AUX LECTEURS

Parvenu à un grand âge, je ne puis plus, à mon grand regret, assumer la direction de la Revue.

D'autre part, j'ai cédé ma maison, avec tous les éléments qu'elle comportait, à la Société que dirige M. A. VILLAIN et celui-ci, qui devient Gérant de la Revue, a obtenu la collaboration de M. Michel VALSAN.

Je souhaite longue vie aux *Etudes Traditionnelles* et j'adresse à tous les lecteurs, qui m'ont permis d'en poursuivre la publication, l'expression de ma reconnaissance.

Paul CHACORNAC.

A la suite des changements intervenus dans l'organisation de notre maison, la société CHACORNAC & Cie porte à la connaissance des lecteurs que l'administration des *Etudes Traditionnelles* est désormais assurée directement par M. A. VILLAIN.

M. Michel VALSAN devient Rédacteur en chef de la Revue.

LA RÉFORME DE LA MENTALITÉ MODERNE [1]

La civilisation moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : de toutes celles que nous connaissons, elle est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, la seule aussi qui ne s'appuie sur aucun principe d'ordre supérieur. Ce développement matériel qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà, et qui va en s'accélérant de plus en plus, a été accompagné d'une régression intellectuelle qu'il est fort incapable de compenser. Il s'agit en cela, bien entendu, de la véritable et pure intellectualité, que l'on pourrait aussi appeler spiritualité, et nous nous refusons à donner ce nom à ce à quoi les modernes se sont surtout appliqués : la culture des sciences expérimentales, en vue des applications pratiques auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu. Un seul exemple pourrait permettre de mesurer l'étendue de cette régression : la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin était, dans son temps, un manuel à l'usage des étudiants ; où sont aujourd'hui les étudiants qui seraient capables de l'approfondir et de se l'assimiler ?

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance pure-

1. Nous reproduisons ici un texte ancien de René Guénon resté ignoré de nos lecteurs. C'est une communication faite dans le cadre des Journées des 6 et 7 mai 1926 de la « Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur » ; elle fut ensuite incluse dans le compte rendu publié dans le n° de juin 1926 de *Regnabit*, revue éditée par la dite Société.

ment intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non-au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'un semblable état de choses ; bornons-nous à en indiquer quelques-unes, parmi celles qui se rapportent plus particulièrement au point de vue religieux. Et, tout d'abord, il est à noter que le mépris et la répulsion que les autres peuples, les Orientaux surtout, éprouvent à l'égard des Occidentaux, viennent en grande partie de ce que ceux-ci leur apparaissent en général comme des hommes sans tradition, sans religion, ce qui est à leurs yeux une véritable monstruosité. Un Oriental ne peut admettre une organisation sociale qui ne repose pas sur des principes traditionnels ; pour un musulman, par exemple, la législation tout entière n'est qu'une simple dépendance de la religion. Autrefois, il en a été ainsi en Occident également ; que l'on songe à ce que fut la Chrétienté au moyen âge ; mais, aujourd'hui, les rapports sont renversés. En effet, on envisage maintenant la religion comme un simple fait social ; au lieu que l'ordre social tout entier soit rattaché à la religion, celle-ci au contraire, quand on consent encore à lui faire une place, n'est plus regardée que comme l'un quelconque des éléments qui constituent l'ordre social ; et combien de catholiques, hélas ! acceptent cette façon de voir sans la moindre difficulté ! Il est grand temps de réagir contre cette tendance, et, à cet égard, l'affirmation du Règne social du Christ est une mani-

festation particulièrement opportune ; mais, pour en faire une réalité, c'est toute la mentalité actuelle qu'il faut réformer.

Il ne faut pas se le dissimuler, ceux-mêmes qui se croient être sincèrement religieux n'ont pour la plupart de la religion qu'une idée fort amoindrie ; elle n'a guère d'influence effective sur leur pensée, ni sur leur façon d'agir ; elle est comme séparée de tout le reste de leur existence. Pratiquement, croyants et incroyants, se comportent à peu près de la même façon ; pour beaucoup de catholiques, l'affirmation du surnaturel n'a qu'une valeur toute théorique, et ils seraient fort gênés d'avoir à constater un fait miraculeux. C'est là ce qu'on pourrait appeler un matérialisme pratique, un matérialisme de fait ; n'est-il pas plus dangereux encore que le matérialisme avéré, précisément parce que ceux qu'il atteint n'en ont même pas conscience ?

D'autre part, pour le plus grand nombre, la religion n'est qu'affaire de sentiment, sans aucune portée intellectuelle ; on confond la religion avec une vague religiosité, on la réduit à une morale ; on diminue le plus possible la place de la doctrine, qui est pourtant tout l'essentiel, ce dont tout le reste ne doit être logiquement qu'une conséquence. Sous ce rapport, le protestantisme, qui aboutit à n'être plus qu'un « moralisme » pur et simple, est très représentatif des tendances de l'esprit moderne ; mais on aurait grand tort de croire que le catholicisme lui-même n'est pas affecté par ces mêmes tendances, non dans son principe, certes, mais dans la façon dont il est présenté d'ordinaire : sous prétexte de le rendre acceptable à la mentalité actuelle, on fait les concessions les plus fâcheuses, et on encourage ainsi ce qu'il faudrait au contraire combattre énergiquement. N'insistons pas sur l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de « tolérance », se font les complices inconscients de véritables contrefaçons de la religion, dont ils sont loin de soupçonner l'intention cachée. Signalons seulement en passant, à ce propos, l'abus déplorable qui est fait trop fréquemment du mot même de « religion » : n'emploie-t-on pas à tout instant des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir » ? Ce ne sont pas là de simples négligences de langage, ce sont des symptômes de la confusion qui est partout dans le monde moderne, car

le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits ; et de telles expressions sont incompatibles avec le vrai sens religieux.

Mais venons-en à ce qu'il y a de plus essentiel : nous voulons parler de l'affaiblissement de l'enseignement doctrinal, presque entièrement remplacé par de vagues considérations morales et sentimentales, qui plaisent peut-être davantage à certains, mais qui, en même temps, ne peuvent que rebuter et éloigner ceux qui ont des aspirations d'ordre intellectuel, et, malgré tout, il en est encore à notre époque. Ce qui le prouve, c'est que certains, plus nombreux même qu'on ne pourrait le croire, déplorent ce défaut de doctrine ; et nous voyons un signe favorable, en dépit des apparences, dans le fait qu'on paraît, de divers côtés, s'en rendre compte davantage aujourd'hui qu'il y a quelques années. On a certainement tort de prétendre, comme nous l'avons souvent entendu, que personne ne comprendrait un exposé de pure doctrine ; d'abord, pourquoi vouloir toujours se tenir au niveau le plus bas, sous prétexte que c'est celui du plus grand nombre, comme s'il fallait considérer la quantité plutôt que la qualité ? N'est-ce pas là une conséquence de cet esprit démocratique qui est un des aspects caractéristiques de la mentalité moderne ? Et, d'autre part, croit-on que tant de gens seraient réellement incapables de comprendre, si on les avait habitués à un enseignement doctrinal? Ne faut-il pas penser même que ceux qui ne comprendraient pas tout en retireraient cependant un certain bénéfice, peut-être plus grand qu'on ne le suppose ?

Mais ce qui est sans doute l'obstacle le plus grave, c'est cette sorte de défiance que l'on témoigne, dans trop de milieux catholiques, et même ecclésiastiques, à l'égard de l'intellectualité en général ; nous disons le plus grave, parce que c'est une marque d'incompréhension jusque chez ceux-là mêmes à qui incombe la tâche de l'enseignement. Ils ont été touchés par l'esprit moderne au point de ne plus savoir, pas plus que les philosophes auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, ce qu'est l'intellectualité vraie, au point de confondre parfois intellectualisme avec rationalisme, faisant ainsi involontairement le jeu des adversaires. Nous pensons précisément que ce qui importe avant tout, c'est de restaurer

cette véritable intellectualité, et avec elle le sens de la doctrine et de la tradition ; il est grand temps de montrer qu'il y a dans la religion autre chose qu'une affaire de dévotion sentimentale, autre chose aussi que des préceptes moraux ou des consolations à l'usage des esprits affaiblis par la souffrance, qu'on peut y trouver la « nourriture solide » dont parle saint Paul dans l'*Epître aux Hébreux*.

Nous savons bien que cela a le tort d'aller contre certaines habitudes prises et dont on s'affranchit difficilement ; et pourtant il ne s'agit pas d'innover, loin de là, il s'agit au contraire de revenir à la tradition dont on s'est écarté, de retrouver ce qu'on a laissé se perdre. Cela ne vaudrait-il pas mieux que de faire à l'esprit moderne les concessions les plus injustifiées, celles par exemple qui se rencontrent dans tant de traités d'apologétique, où l'on s'efforce de concilier le dogme avec tout ce qu'il y a de plus hypothétique et de moins fondé dans la science actuelle, quitte à tout remettre en question chaque fois que ces théories soi-disant scientifiques viennent à être remplacées par d'autres ? Il serait pourtant bien facile de montrer que la religion et la science ne peuvent entrer réellement en conflit, pour la simple raison qu'elles ne se rapportent pas au même domaine. Comment ne voit-on pas le danger qu'il y a à paraître chercher, pour la doctrine qui concerne les vérités immuables et éternelles, un point d'appui dans ce qu'il y a de plus changeant et de plus incertain ? Et que penser de certains théologiens catholiques qui sont affectés de l'esprit « scientiste » au point de se croire obligés de tenir compte, dans une mesure plus ou moins large, des résultats de l'exégèse moderne et de la « critique des textes », alors qu'il serait si aisé, à la condition d'avoir une base doctrinale un peu sûre, d'en faire apparaître l'inanité ? Comment ne s'aperçoit-on pas que la prétendue « science des religions », telle qu'elle est enseignée dans les milieux universitaires, n'a jamais été en réalité autre chose qu'une machine de guerre dirigée contre la religion et, plus généralement, contre tout ce qui peut subsister encore de l'esprit traditionnel, que veulent naturellement détruire ceux qui dirigent le monde moderne dans un sens qui ne peut aboutir qu'à une catastrophe ?

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'avons

voulu qu'indiquer très sommairement quelques-uns des points sur lesquels une réforme serait nécessaire et urgente ; et, pour terminer par une question qui nous intéresse tout spécialement ici, pourquoi rencontre-t-on tant d'hostilité plus ou moins avouée à l'égard du symbolisme ? Assurément, parce qu'il y a là un mode d'expression qui est devenu entièrement étranger à la mentalité moderne, et parce que l'homme est naturellement porté à se méfier de ce qu'il ne comprend pas. Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne ; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.

Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tâche considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une Société comme la nôtre (1), d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde « en lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science », non de cette vaine science profane qui est seule connue de la plupart de nos contemporains, mais de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités.

René Guénon

1. Il s'agit bien entendu de la « Société de Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur ». Note de la rédaction des « Etudes Traditionnelles ».

RÉFLEXIONS SUR LE SENTIMENTALISME IDÉOLOGIQUE

Une doctrine peut être définie comme sentimentale, non parce qu'elle fait usage d'un symbolisme des sentiments ou que son langage est plus ou moins émotif, mais parce que son point de départ même est déterminé par une sentimentalité ; il arrive en effet qu'une doctrine fondée sur tel aspect de la réalité ne cherche pas à éviter les appels au sentiment, tandis qu'au contraire une théorie illusoire, et d'inspiration passionnelle dans son axiome même, affecte un ton rationnel ou « glacial » et déploie une logique impeccable à partir de son erreur de base ; le caractère « acéphale » de cette logique n'échappera pourtant pas à ceux qui savent que la logique n'a de sens qu'en vertu de la justesse — physique ou métaphysique — de son fondement.

Si nous prenons l'exemple d'une doctrine en apparence tout à fait intellectuelle et inaccessible aux émotions, à savoir le kantisme — c'est le type même des théories en apparence étrangères à toute poésie — nous découvrons sans peine que le point de départ ou le « dogme » se réduit à une réaction gratuite contre tout ce que la raison ne permet pas d'atteindre ; c'est donc *a priori* une révolte instinctive contre les vérités rationnellement insaisissables, et jugées gênantes à cause de cette inaccessibilité même ; tout le reste n'est qu'échafaudage dialectique, ingénieux ou « génial » si l'on veut, mais contraire à la vérité. Ce qui est décisif dans le kantisme, ce n'est pas sa logique *pro domo* et ses quelques clartés fort restreintes, mais son désir somme toute « irrationnel » de limiter

l'intelligence ; le résultat en est une déshumanisation de l'intelligence et la porte ouverte à toutes les aberrations inhumaines de notre siècle. En un mot, si l'homme c'est la possibilité de se dépasser intellectuellement, le kantisme sera la négation de l'humain réel et intégral (1). Les négations, à cette échelle, s'accompagnent toujours d'une sorte de faute morale qui les rend moins excusables que s'il s'agissait uniquement d'étroitesse intellectuelle : les kantistes ne comprenant pas la « métaphysique dogmatique », ils ne veulent pas remarquer non plus l'énorme disproportion entre la grandeur intellectuelle et humaine des « métaphysiciens dogmatistes » et les illusions qu'ils leur attribuent ; pourtant, même en faisant la part de l'incompréhension, il semble que tout homme de bien devrait être sensible, et ne serait-ce qu'indirectement, au niveau humain des prétendus « dogmatistes » — ce qui est évidence en métaphysique est « dogme » pour ceux qui n'y comprennent rien — et c'est là un argument extrinsèque d'une portée non négligeable.

Il est significatif qu'on reproche à Descartes, non la réduction de la connaissance à la simple logique, mais « le caractère arbitraire de ses concepts auxiliaires, auxquels le philosophe attribue l'évidence et la nécessité qu'il exige de la connaissance scientifique comme telle » (Wundt) ; la philosophie moderne, c'est décidément la liquidation des évidences La logique, elle, n'est que l'évidence du fini, non de l'Infini ; c'est pour cela que celui-ci ne saurait s'accommoder en tout point des cadres de la seule raison ; l'inconséquence cartésienne, c'est d'avoir présenté comme des fruits de la seule logique des évidences qu'il tenait en réalité de son intelligence tout court (2). Cette disproportion entre l'intelligence et la simple logique apparaît de la manière la plus brutale, si l'on peut dire, chez Comte, où le « logicisme » vidé de tout contenu intellectuel aboutit à la négation même de l'intelligence (3).

1. Les kantistes allemands du XIXe siècle appelaient leur philosophe *der Alleszermalmer*, « l'écraseur universel » ; ils ne croyaient pas si bien dire. En fait, c'est l'intelligence qu'on a écrasée, en la remplaçant par des ruses de « spécialistes », s'il est permis de s'exprimer ainsi.

2. L'« impératif catégorique » de Kant est une inconséquence analogue : c'est un théisme implicite et « officiellement » athée.

3. Selon Comte, l'esprit humain dans son « évolution » passe par trois étapes, la « théologique », la « métaphysique » et la « positive » : nous dirons

Depuis Descartes et en passant par le « criticisme » kantien et le « positivisme » comtien — lesquels ne sont somme toute que des systématisations de l'incompétence — on a enlevé progressivement à l'intelligence toute capacité de synthèse et de conclusion, excepté sur un plan dont l'étroitesse est sans rapport avec l'envergure réelle de l'esprit humain (1).

Autrefois, on disait naïvement des choses intelligentes ; de nos jours, on excelle à dire intelligemment des sottises. On se trompait autrefois sur les choses contingentes — quand on se trompait, — et non sur l'essentiel ; à notre époque, c'est sur l'essentiel qu'on se trompe, tout en ayant des notions exactes sur des choses contingentes.

* * *

Une tendance caractéristique de notre époque — due au fait qu'on a éliminé « les dieux » — c'est que tout se cristallise en philosophie ; tout devient article de foi, même les choses les plus anodines : n'importe quel genre de réaction sentimentale et même n'importe quelle infirmité de l'intelligence ou de la volonté. Comme si les pieds, fatigués d'être ce qu'ils sont, se mettaient à penser, *selon leur perspective*, et en s'arrogeant, par le fait même qu'ils penseraient, un caractère de centre ou de totalité ; et une telle « pensée » veut être prise au tragique ; le doute et l'ignorance veulent être acceptés au moins à titre de « contribution à la culture », comme des pommes s'ajoutent à un tas d'autres pommes (2). Dans un ordre d'idées voisin, ne pas suivre les extravagances

que c'est là une « ascension » dont l'une des bases représentatives serait le Christ, par exemple, et qui aboutirait, en passant par Aristote, à l'épicier du coin.

1. Si le positivisme admet encore la possibilité de déceler des lois naturelles la pensée contemporaine met en question même cette fonction pourtant élémentaire de la raison, et cela à l'aide d'arguments scientifiques qui pourtant se situent sur un tout autre terrain. C'est comme si l'on concluait, parce que ni le blanc, ni le noir, n'existent pour l'œil d'une façon absolue, qu'il n'y a que du gris et des différences relatives entre des gris ; comme si cette vérité empirique et partielle — et dont le sens métaphysique saute aux yeux — pouvait *infirmer la différence « relativement absolue »* entre le blanc et le noir.

2. De nos jours, l'aveu normal : « je ne suis pas assez intelligent » devient : « *le monde est absurde* » ; et *à l'ancienne conclusion qu'« il faut demander les sages »* se substitue la conclusion nouvelle que « ce sont les colporteurs des dieux et des au-delà qui sont les mauvais », ou quelque autre phrase de ce genre.

du jour — que ce soit en philosophie, en littérature, en art ou simplement dans la façon de vivre — cela s'appelle « déserter notre temps » ; mais ce qu'on oublie, c'est que notre temps déserte la vérité et toutes les valeurs réelles. On nous dit que nul ne peut ou ne doit marcher contre son temps qui est le nôtre, comme si notre temps ne marchait pas contre Dieu ; et comme si on pouvait marcher indéfiniment contre Dieu, la vérité, la nature des choses.

Pendant des millénaires, les religions ont inculqué à l'homme la conscience de ce qu'il est réellement, de sa majesté foncière, puis de son imperfection et de son impuissance ; l'homme acceptait ce message, puisqu'il avait encore l'intuition naturelle de sa situation dans l'Univers. Or l'« originalité » de l'homme désireux d'incarner notre temps, c'est le besoin de se sentir à l'aise dans une imperfection devenue pratiquement perfection ; c'est le désir, par réaction contre des siècles, de se sentir enfin parfait à peu de frais — d'où la réduction du réel à un segment infime — de secouer le joug d'un dogme estimé dégradant parce qu'il nous met à notre place, bref de « recommencer à zéro » en toute « liberté ». C'est ce qui s'appelle prendre ses désirs pour des réalités, car il ne suffit pas d'avoir envie de changement pour pouvoir changer de couleur ou de taille ; la réalité dans laquelle nous sommes tissés par une fatalité inéluctable ne se modifie pas au gré de nos impulsions, de nos besoins de causalité et de nos lassitudes ; elle ne cesse pas d'être réelle à cause de nos répugnances envers tel formalisme religieux, peut-être trop imaginatif ou trop sentimental à notre point de vue, mais exigé pourtant *a priori* par le milieu humain dont nous faisons partie. A la vue des réalités eschatologiques — vue à laquelle nul n'échappe en fin de compte — toute cette controverse rationalisme-sentimentalisme apparaîtra comme une sorte de jeu littéraire, instantanément volatilisé dans les gouffres des galaxies d'outre-tombe.

* * *

L'indignation contre des abus entraîne le rejet des principes positifs que ces abus falsifient ; quand la réaction sentimentale s'est donnée une codification philosophique, elle

fausse et appauvrit l'imagination. L'erreur crée les « coulisses » dont elle a besoin pour se sentir à l'aise ; le monde est de plus en plus un système de coulisses destinées à limiter et à pervertir la faculté imaginative, à lui imposer la conviction inébranlable que tout cela est « la réalité » et qu'il n'y en a pas d'autre ; que tout ce qui se trouve en dehors de ce système n'est que « romantisme » naïf et coupable. Au XIXe siècle, et d'une certaine façon même dès la Renaissance, on tentait pratiquement de créer un univers où il n'y aurait que l'homme ; de nos jours, l'initiative a échappé à l'homme, il glisse dans un univers — ou un pseudo-univers — où seule la machine est « réelle » ; dans ces conditions, on ne peut même plus parler d'« humanisme ». Quoi qu'il en soit, l'homme s'attribuant à lui-même sa propre raison suffisante ne peut rester ce qu'il est ; s'il ne croit plus à ce qui le dépasse et s'il ne situe plus son idéal au-dessus de lui-même, il se condamne à l'inhumain.

Il est difficile de nier, quand on est encore sensible aux normes véritables, que la machine tend à faire de l'homme ce qu'elle est ; qu'elle le rend saccadé, brutal, vulgaire, quantitatif et stupide comme elle, et que toute la « culture » s'en ressent. C'est ce qui explique en partie le « sincérisme » et la mystique de l'« engagement » : il faut être « sincère » parce que la machine n'a pas de mystère et qu'elle est incapable de prudence autant que de générosité ; il faut être « engagé » parce que la machine n'a de valeur que par ses productions, ou parce qu'elle exige une surveillance constante et même un véritable « don de soi » (1) et qu'elle dévore ainsi l'homme et l'humain ; il faut s'abstenir, en art et en littérature, de « complaisance », parce que la machine n'en fait pas et que sa laideur, son vacarme et son implacabilité se confondent, dans l'esprit de ses esclaves et de ses créatures, avec la « réalité » ; et surtout, il ne faut pas avoir de Dieu, parce que la machine n'en a pas ou qu'elle usurpe elle-même ce rôle (2).

1. Si l'on objecte qu'il en était de même des métiers anciens, nous répondrons qu'il y a là une notable différence du fait que ces métiers avaient un caractère proprement humain et partant contemplatif et que, de ce fait, ils ne comportaient ni l'agitation, ni l'écrasement propres au machinisme.

2. Nous préciserons qu'en parlant de « Dieu », nous avons en vue, non un concept qui serait contraire — ou en tant qu'il serait contraire — au Bouddhisme, mais la Réalité « nirvânique » qui est sous-jacente à tous les

Aussi la tendance générale, à notre époque, est-elle contre tout ce qui est spirituel : qu'une tribu quelconque achète un canon et que le canon explose en détruisant tout un village, la faute n'en incombera ni à ceux qui ont acheté le canon, ni à ceux qui l'ont vendu, ni à ceux qui n'ont pas su le manier ; elle incombera aux prêtres et aux dieux qui gouvernent la tribu depuis des millénaires. Fort heureusement, il n'y a pas que cela, et nous pouvons observer malgré tout aussi de saines réactions contre cet état d'esprit, mais notre précédent tableau n'en garde pas moins une valeur symbolique en ce qui concerne les caractères de notre détestable époque.

Un exemple typique des raisonnements qui découlent de cette mentalité est le suivant : il y a tant de religions, chacune enseigne autre chose, donc elles ne peuvent pas toutes avoir raison ; par conséquent, aucune n'est vraie (1). C'est comme si l'on disait : il y a tant d'individus, chacun se croit « moi », donc ils ne peuvent pas tous avoir raison et par conséquent, aucun n'est « moi », à commencer par celui qui parle ; cette proposition montre l'absurdité — non pas logique, mais effective (2) — de la précédente, grâce à l'analogie réelle entre l'inévitable limitation du langage religieux et la limitation tout aussi inévitable de l'*ego*. Conclure comme le font les athées qui utilisent l'argument en question, c'est pratiquement nier la diversité des sujets connaissants et aussi celle des aspects de l'objet à connaître, donc l'existence même des points de vue et des aspects ; logiquement, la constatation de la diversité des religions peut donner lieu à la conclusion inverse, à savoir : puisqu'à toutes les époques et chez tous les peuples il y a eu des religions, affirmant unanimement la réalité d'un Pouvoir suprême et d'un au delà, il est plus que probable — pour dire le moins — que cette unanimité du genre humain repose sur quelque chose de posi-

concepts traditionnels de l'Absolu, laquelle s'exprime d'ailleurs dans le *Mahâyâna* par le *Dharmakâya* universel, ou en d'autres termes, par l'*Adi-Buddha* : *Amitâbha* (*Amida*) ou *Vairochana* (*Dainichi*), suivant les écoles.

1. Et pourquoi ne pas raisonner ainsi : il y a tant de philosophies qui se contredisent, donc elles ne peuvent pas toutes avoir raison ; par conséquent aucune philosophie n'est vraie, y compris le matérialisme athée.

2. Ce qui montre que la logique à elle seule n'est pas une garante de vérité.

tif, qu'elle transmet des vérités essentielles, « prélogiques » si l'on veut mais aussi supralogiques, et « subconsciemment évidentes » (1) ; si les matérialistes ne font pas ce raisonnement, c'est précisément parce qu'ils ont un préjugé imaginatif et sentimental. La diversité des religions — ou des traditions si l'on préfère (2) — loin de prouver la fausseté de la religion ou tradition comme telle, montre au contraire la transcendance de la Révélation et la relativité de l'entendement humain.

* * *

Dans cet ordre d'idées, il est impossible de ne pas s'arrêter à la question — pratiquement cruciale — de l'idéologie démocratique et antithéocratique. Une théorie sociale fondée — par réaction contre des abus — sur un désir de liberté, et prêtant à cette revendication un caractère démesuré qui est sans rapport avec les possibilités et les intérêts réels de l'individu, peut éventuellement se déployer sans aucune inconséquence dialectique et donner ainsi l'impression d'une parfaite objectivité ; le succès d'une semblable idéologie s'explique par le fait que les hommes qui ignorent les raisons profondes des situations terrestres et pour qui les principes ne sont que des « abstractions », se laissent convaincre par l'affirmation violente d'une cause partiellement légitime, sans se demander si l'idéologie qu'on y ajoute est vraie ou fausse ; parce que nous avons faim, le dattier inaccessible est un voleur, et l'a toujours été. L'impulsion passionnelle — même en raisonnant « froidement » — ne tient pas compte

1. Nous nous référons ici, non au « subconscient » inférieur de certains psychologues, mais au fait que les vérités que nous communique la Révélation, et qui sont contenues dans la substance même de l'Intellect, sont « subconscientes » pour la majorité des hommes.

2. D'après Guénon, le mot « religion » ne convient qu'aux trois monothéismes sémitiques, lesquels se caractérisent essentiellement par trois éléments constitutifs : un dogme, une morale et un culte. A l'avis de Coomaraswamy et, en somme, selon l'usage, le mot « religion » est le terme occidental pour toute tradition intégrale, donc à la fois sociale et spirituelle, que sa doctrine littérale soit théologique ou proprement métaphysique ; à ce point de vue, il suffit de constater que la *religio* — de *relegere*, « recueillir », ou *religare*, « relier » — a une structure particulière chez les Sémites et Occidentaux comme c'est le cas pour beaucoup d'autres choses. Pour ce qui est du mot « tradition », il peut s'appliquer sans abus à des choses diverses, même à l'intérieur d'une religion.

du fait qu'une vérité partielle devient fausse quand on la sépare de son contexte total et lui prête, en l'isolant artificiellement, une portée quasi inconditionnelle.

En réalité, la liberté extérieure des créatures est relative ou conditionnelle et ne peut être que cela ; ce que la tradition cherche à réaliser — et qu'elle réalise dans la mesure où notre monde des approximations le permet — c'est une sorte d'équilibre entre la liberté individuelle terrestre et les chances de salut céleste ; si l'on croit à la vie éternelle, une liberté disproportionnée par rapport à telles possibilités individuelles, et compromettant par conséquent telles chances de salut, n'est évidemment pas plus désirable qu'une privation de liberté ne les compromettant pas. C'est sous cet angle qu'il faut envisager tout ce qui, dans les civilisations traditionnelles, et pour autant qu'il ne s'agit pas d'abus, blesse d'une manière trop absolue la sensibilité des individualistes qui ne croient rien, ou dont la croyance n'a pas de prise sur l'intelligence et l'imagination ; nous disons « trop absolu » parce qu'il est normal que des maux « légitimes » ou « inévitables » puissent blesser la sensibilité des hommes de bien ; mais il est anormal et en tout cas illégitime que les hommes tirent de leur sensibilité des conclusions erronées.

L'expérience de la fallacieuse « liberté » qui se présente comme une fin en soi ou comme « l'art pour l'art » — comme si l'on pouvait être réellement libre en dehors de la vérité et sans la liberté intérieure ! — cette expérience disons-nous, ne fait que commencer, bien que le monde en ait déjà récolté d'amers fruits ; car tout ce qui dans le monde est encore humain, normal et stable ne survit que par la sève de traditions ancestrales — donc de « préjugés » si l'on veut — qu'il s'agisse de l'Occident façonné par le Christianisme ou de n'importe quelle tribu nilotique ou amazonienne. Pour avoir une idée de ce que pourrait être l'homme « libre de « demain », l'homme recommençant «à zéro» et «se créant lui-même» (1) — mais en réalité l'homme de la machine échappée, elle, à son contrôle — il suffit de jeter un coup d'œil sur la psychologie très particulière et très « existentialiste » d'une certaine jeunesse, surtout dans les grandes villes ; mais n'anti-

1. Et créant du même coup la vérité, bien entendu.

cipons pas. Nous tenons simplement à souligner que, si on enlève à l'homme les empreintes profondes et « subconscientes » de la tradition, il ne reste en définitive que les stigmates de la chute et le déchaînement de l'infra-humain (1).

Logiquement, la démocratie s'oppose à la tyrannie, mais en fait, elle y mène ; c'est-à-dire : comme sa réaction est sentimentale — sans quoi elle serait centripète et tendrait vers la théocratie, seule garantie d'une liberté réaliste — elle n'est qu'un extrême qui, par sa négation irréaliste de l'autorité et de la compétence, appelle fatalement un autre extrême et une nouvelle réaction autoritaire, autoritaire celle-ci et tyrannique par son principe même. L'illusion démocratique apparaît surtout dans les traits suivants : en démocratie, est vrai ce que croit la majorité ; c'est elle qui « crée » pratiquement la vérité ; la démocratie elle-même n'est vraie que dans la mesure où — et aussi longtemps que — la majorité y croit, elle porte donc en son sein les germes de son suicide. L'autorité, qu'on est bien obligé de tolérer sous peine d'anarchie, vit à la merci des électeurs, d'où l'impossibilité de gouverner réellement ; l'idéal de « liberté » fait du gouvernement un prisonnier qui doit suivre constamment les pressions des divers groupes d'intérêt ; les campagnes électorales elles-mêmes prouvent que les aspirants à l'autorité doivent duper les électeurs, et les moyens de cette duperie sont si inconcevablement grossiers et stupides, et constituent un tel avilissement du peuple, que cela devrait suffire pour réduire à néant toute l'idéologie démocratique. Ce n'est pas à dire qu'aucun genre de démocratie ne soit possible : mais alors il s'agit, d'abord de collectivités restreintes — nomades surtout — et ensuite d'une démocratie intérieurement aristocratique et théocratique, non d'un égalitarisme laïc imposé à de grands peuples sédentaires.

Nous pourrions aussi faire valoir ceci : il arrive qu'un homme soit intelligent et compétent, ou qu'une minorité le

1. Au lieu de répéter sans cesse que le moyen âge était horrible, on ferait mieux de se résigner à la constatation que c'est ainsi que les hommes de l'« âge de fer » se comportent — en Europe ou ailleurs, et en bien ou en mal — quand ils prennent leur religion au sérieux ; tous les « adoucissements des mœurs » et toute « tolérance » n'ont aucun intérêt décisif dès lors que leur rançon est l'indifférence religieuse, l'individualisme antispirituel, le matérialisme, la pseudo-mystique.

soit ; mais que la majorité soit intelligente et compétente — ou « plus intelligente » et « plus compétente » — cela ne saurait arriver ; l'adage *vox populi vox Dei* n'a de sens qu'en présence d'un cadre religieux qui confère aux foules une fonction de « médium » ; elles s'expriment alors, non par réflexion, mais par intuition et sous l'influence du Ciel, à moins qu'il ne s'agisse d'une affaire où tout homme sain d'esprit et craignant Dieu est compétent, en sorte que le sentiment de la majorité coïncide de toute façon avec ce qu'on peut appeler le bien. Il est évident que le peuple en tant que porteur collectif de la religion a un caractère positif, — toutes les religions en témoignent (1) — qu'il a donc instinctivement raison contre les exceptions malsaines et impies (2), et que, à un point de vue un peu différent, son « fanatisme » (3) — en dépit des limitations et des abus de celui-ci — représente une force centripète et régulatrice. Le peuple est ce qu'il est, en bien et en mal ; Il n'a pas les vertus du « centre », mais il peut avoir celles de la « totalité », à condition que le « centre » le détermine. Le mot « peuple » a d'ailleurs deux significations : il désigne, soit la majorité qui se distingue des élites intellectuelle et aristocratique, soit la collectivité totale ou intégrale, comprenant à la fois la majorité et les élites ; dans ce dernier sens, il va de soi que le gouvernement — à part son origine céleste — vient du « peuple » lui-même et que les élites chevaleresque et sacerdotale sont l'expression du génie « populaire » ; le rappeler est presque un abus de langage, comme c'est le cas pour toutes les choses trop évidentes.

Un mot sur la « libre-pensée », ou plus précisément sur l'obligation quasi morale qui est faite à tout homme de « penser par lui-même » : cette exigence n'est nullement conforme à la nature de l'homme, car l'homme normal et vertueux,

1. Sans quoi il n'y aurait ni « Israël », ni « corps mystique du Christ », ni « communauté mohammédienne ».

2. Il peut aussi se tromper quand il s'agit de phénomènes dépassant le cadre de l'exotérisme, bien qu'il y ait aussi un aspect de l'ésotérisme qui soit ancré dans le peuple, notamment dans l'artisanat.

3. De nos jours, on appelle « fanatisme » tout ce qui est essentiel ou même simplement sérieux dans une religion. D'autres étiquettes du même genre sont la « routine », le « conformisme », le « romantique », le « pittoresque » ; il s'agit toujours de compromettre ou de ridiculiser quelque chose de contraire au règne de la machine.

en tant que membre d'une collectivité sociale et traditionnelle, se rend compte en général des limites de sa compétence. De deux choses l'une : ou bien l'homme est exceptionnellement doué sur tel ou tel plan, et alors rien ne peut l'empêcher de penser d'une manière originale, ce qu'il fera d'ailleurs en accord avec la tradition — dans les mondes traditionnels qui seuls nous intéressent ici — précisément parce que son intelligence lui permet de saisir la nécessité de cet accord ; ou bien l'homme est d'intelligence moyenne ou médiocre, sur un plan quelconque ou d'une façon générale, et alors il s'en remettra aux jugements de ceux qui sont plus compétents que lui, et c'est là dans son cas la chose la plus intelligente à faire. La manie de détacher l'individu de la hiérarchie intellectuelle, c'est-à-dire de l'individualiser intellectuellement, est une violation de sa nature et équivaut pratiquement à l'abolition de l'intelligence, et aussi des vertus sans lesquelles l'entendement réel ne saurait s'actualiser pleinement. On n'aboutit ainsi qu'à l'anarchie et à la codification de l'incapacité de penser.

* * *

Une variante très « actuelle » du sentimentalisme idéologique que nous avons en vue, et très répandue chez les « croyants » eux-mêmes, est la hantise démagogique du « social ». Autrefois, quand tout le monde était religieux, la pauvreté préservait les pauvres de l'hypocrisie, ou d'une certaine hypocrisie ; de nos jours, la pauvreté entraîne trop souvent l'incroyance et l'envie — dans les pays industrialisés ou touchés par la mentalité industrialiste — en sorte que riches et pauvres sont quittes ; à l'hypocrisie des uns répond l'impiété des autres. Il est profondément injuste de préférer cette nouvelle tare des pauvres à la tare habituelle — et traditionnellement stigmatisée — des riches, d'excuser l'impiété des uns par leur pauvreté sans excuser l'hypocrisie des autres par leur richesse ; si les pauvres sont victimes de leur état, les riches le sont tout autant du leur, et si la pauvreté donne droit à l'impiété, la richesse donne droit au simulacre de la piété. S'il faut plaindre spirituellement les uns, il faut plaindre et excuser sous le même rapport les autres, d'au-

tant que la différence ne repose que sur des situations tout extérieures et facilement réversibles, et non sur la nature foncière des hommes ; on ne peut préférer les pauvres que quand ils sont meilleurs que les riches par leur sincérité spirituelle, leur patience, leur héroïsme secret — de tels pauvres existent toujours, de même que des riches détachés de leur richesse — et non quand ils sont pires par leur incroyance, leur envie et leur haine. Les Chrétiens persécutés sous Néron souffraient davantage que ne souffrent aujourd'hui les ouvriers mal payés sans qu'aucune théologie leur accordât le droit de ne plus croire en Dieu et de mépriser sa Loi ; la tradition n'a jamais admis cette sorte de chantage économique à l'égard de Dieu.

En somme, trois questions décident du problème humain, en dépit des sentimentalités humanitaristes et progressistes : si tous les hommes étaient exempts de soucis matériels, le monde serait-il sauvé ? Assurément non ; car le mal est avant tout dans l'homme lui-même, comme l'expérience le prouve (1). Si tous les hommes s'appliquaient à combler les besoins des autres, en vue du bien-être physique et en dehors de toute religion, le monde serait-il sauvé ? Non, bien sûr, puisque le fond même du problème resterait négligé. Si tous les hommes pensaient à Dieu au point d'oublier leur bien-être, le monde serait-il sauvé ? Oui, certainement ; « le reste vous sera donné par surcroît, » dit l'Evangile, c'est-à-dire que la réforme de l'homme entraînerait *ipso facto* une réforme du monde, et même une réaction bénéfique de la part de toute l'ambiance cosmique.

Le progressisme, c'est vouloir éliminer les effets sans vouloir éliminer les causes ; c'est vouloir supprimer les calamités sans savoir qu'elles ne sont que ce qu'est l'homme et qu'elles résultent nécessairement de son ignorance métaphysique ou de son manque d'amour de Dieu. Il faut également tenir compte de ceci : Dieu ne peut « avoir intérêt » en premier lieu au bien-être des créatures, puisqu'Il veut les âmes et leur bien impérissable et non les choses passagères du

1. Dans les pays économiquement sursaturés et imbus d'idéalisme social et de psychanalyse « humanitaire », le problème moral n'est nullement résolu ; la « jeunesse dorée » se montre capable des crimes les plus monstrueux sans avoir l'excuse de la misère.

monde matériel ; si Dieu veut aussi notre bien-être terrestre, c'est, non parce qu'Il le regarde comme une fin en soi, mais parce qu'un certain bonheur est la condition normale de l'homme qui, lui, est essentiellement créé en vue des valeurs éternelles ; Dieu « a intérêt » à notre bien-être dans la mesure où nous en profitons en vue de Lui et non autrement, mais, en dehors de cet « intérêt » — si ce mot est permis ici à titre provisoire — Dieu « laisse pleuvoir sur les injustes comme sur les justes ». Ensemble avec le pain, il faut donner la vérité, puisque « l'homme ne vit pas de pain seulement » ; la faim avec la vérité vaut mieux que l'aisance avec l'erreur. Le bien-être est là pour servir nos fins dernières comme l'argile est là pour faire des cruches.

D'aucuns accusent volontiers d'« égoïsme » les contemplatifs préoccupés de leur salut, et ils prétendent qu'au lieu de se sauver soi-même, il faudrait sauver les autres ; or ceci est premièrement hypocrite et deuxièmement absurde car, d'une part, ce n'est pas par excès de vertu que les intéressés refusent la sainteté et, d'autre part, il est impossible de sauver les autres, puisqu'on ne peut connaître et vouloir qu'avec sa propre connaissance et sa propre volonté ; s'il est possible de contribuer au salut d'autrui, cela ne l'est qu'en vertu de notre propre salut. Aucun homme n'a jamais rendu un service à qui que ce soit en restant attaché à ses défauts par « altruisme » ; celui qui méprise son propre salut ne sauve certainement personne. C'est preuve d'hypocrisie que de masquer ses passions ou son indifférence spirituelle par de bonnes œuvres.

On ne peut définir le social qu'en fonction de la vérité, mais on ne peut définir la vérité en fonction du social.

* * *

On entend trop souvent faire le reproche de « sentimentalité » à des hommes qui protestent, non contre un mal nécessaire, mais contre une bassesse ; ce reproche, même s'il coïncide accidentellement avec la vérité au point de vue simplement psychologique, est pourtant tout à fait injustifié en ce qu'il entend réduire des réactions de l'intelligence à leurs concomitences émotives possibles. Car : que les forts atta-

quent les faibles, c'est un mal parfois inévitable et même à certains égards une loi naturelle, à condition toutefois que les moyens ne violent pas les normes de la nature comme c'est le cas dans les guerres mécanisées, et que la force ne serve pas des idées intrinsèquement fausses, ce qui serait une anomalie de plus (1) ; mais que les forts écrasent les faibles au moyen d'une hypocrisie intéressée et des bassesses qui en résultent, cela n'est ni naturel ni inévitable, et il est gratuit et même infâme de mettre sur le compte de la « sensiblerie » toute opinion qui condamne ces méthodes ; le « réalisme » politique peut justifier les violences, jamais les vilenies. Mais il n'y a pas que cette alternative ; il y a encore des faits qui, sans être en eux-mêmes, ni des maux nécessaires, ni des turpitudes à proprement parler, sont plutôt des négligences pénibles et insensées, des abus faits de préjugés, de commodité, de manque d'imagination, d'habitude inconsciente ; de telles choses sont inévitables, non pas en détail, mais globalement, l'homme collectif de l'« âge sombre » étant ce qu'il est. Dans ce cas, s'émouvoir d'un fait particulier n'est pas forcément de la sentimentalité répréhensible ; ce qui le serait, c'est de s'indigner contre l'existence même de tels phénomènes au sein d'une vieille civilisation, et de vouloir détruire celle-ci afin d'abolir ceux-là.

Quand nous confrontons l'antiquité avec notre époque, nous voyons deux extrêmes : d'une part la dureté marmoréenne et abstraite des anciens, fondée sur la loi de sélection naturelle et sur les vertus aristocratiques des Dieux et des héros, et d'autre part les excès de la démocratie de notre temps, à savoir le règne des inférieurs, le culte de la médiocrité et de la vulgarité, la protection sentimentaliste, non des faibles, mais des faiblesses et des tarés (2), la mollesse psychologique à l'égard de toutes le formes du laisser-aller et du vice, l'immoralisme soutenu au nom de la « liberté » et de la « sincérité », la bêtise et le bavardage travestis en « cul-

1. C'est donc surtout aux guerres tribales ou féodales que nous pensons, ou encore aux guerres d'expansion des civilisations traditionnelles. D'aucuns objecteront qu'il y a toujours eu des machines et qu'un arc n'est pas autre chose, ce qui est aussi faux que de prétendre qu'un cercle est une sphère ou qu'un dessin est une statue. Il y a là une différence de dimensions dont les causes sont profondes et non quantitatives.

2. La protection des faibles a toujours été pratiquée dans les civilisations encore saines, sous une forme ou une autre.

ture », le mépris de la sagesse et la neutralisation de la religion, puis les méfaits d'une science athée qui nous mène à la surpopulation, à la dégénérescence et à la catastrophe. Or ces aberrations nous permettent, sinon d'admettre celles des anciens, du moins de comprendre leur perspective fondamentale ; on se rendra compte alors qu'il n'y a pas lieu de condamner cette perspective elle-même d'une façon inconditionnelle au nom d'un soi-disant « progrès moral » qui en réalité ne mène qu'aux excès inverses, pour dire le moins (1). Comme tous les rêves, celui de l'égalitarisme présuppose un monde fragmentaire, fait exclusivement de braves gens qui ne songent qu'à pétrir leur pain en tranquillité sans être molestés ni par les loups ni par les dieux ; or les loups sont dans les « braves gens » eux-mêmes, et quant aux dieux fauteurs de « fanatisme », il suffit de les mettre en veilleuse pour que les diables viennent les remplacer.

Rien ne serait plus faux que de prétendre que le moyen âge était bon comme notre époque est mauvaise ; le moyen âge était mauvais parce que les abus qui défiguraient les principes y étaient portés à leur maximum par rapport aux possibilités d'alors, sans quoi la réaction moderne — Renaissance et Réforme — n'eût pas pu se produire. Mais, comparé à notre époque, le moyen âge était néanmoins « meilleur », et même « bon » eu égard au fait qu'il était encore dominé par les principes.

On entend dire à tout propos qu'il faut « être de notre temps » et que le fait de « regarder en arrière » ou de « s'attarder » est une trahison à l'égard de cet « impératif catégorique » qu'est notre siècle ; mais nul ne saurait jamais donner la moindre justification tant soit peu plausible de cette exigence grotesque. « Il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité », disent les Hindous ; et si deux et deux font quatre, ce n'est certes pas en fonction d'un temps quelconque. Tout ce qui se passe de nos jours fait partie de notre temps, y compris l'opposition à celui-ci ; copier l'antiquité faisait partie de la Renaissance et si, de nos jours, quelques-uns regardent vers le moyen âge ou l'Orient, on est bien obligé

1. Les dictatures collectivistes sont issues de la démocratie et en rééditent les préjugés à leur manière, en ce sens qu'elles entendent réaliser les idéaux soi-disant humanitaires par des moyens babyloniens.

d'enregistrer le fait comme appartenant à l'époque que nous vivons. C'est la nature des choses qui décide en définitive ce qu'est notre temps et ce qu'il n'est pas ; et ce n'est certes pas aux hommes de décider ce qui a le droit d'être vrai et ce qui ne l'a pas.

* * *

Le « vitalisme » philosophique dissimule lui aussi sous les traits d'une logique impeccable une pensée fallacieuse et proprement infra-humaine. Les adorateurs de la « vie », pour lesquels la religion — ou la sagesse — n'est qu'un trouble-fête inintelligible, factice et morbide, oublient avant tout les vérités suivantes : que l'intelligence humaine est capable d'objectiver la vie et de s'y opposer d'une certaine manière, ce qui ne peut pas être dépourvu de sens, toute chose ayant sa raison d'être ; que c'est par capacité d'objectivation et d'opposition au subjectif que l'homme est homme, la vie et le plaisir étant communs aussi à toutes les créatures infra-humaines ; qu'il n'y a pas que la vie, mais aussi la mort, et qu'il n'y a pas que le plaisir, mais aussi la douleur, ce dont l'homme seul peut se rendre compte *a priori* ; que l'homme doit suivre sa nature comme les animaux suivent la leur, et qu'en la suivant pleinement il est porté à transcender les apparences et à leur donner une signification qui dépasse leur plan mouvant et qui les unit à une même réalité stable et universelle. Car l'homme, c'est l'intelligence, et l'intelligence, c'est le dépassement des formes et la réalisation de l'invisible Essence ; qui dit intelligence humaine, dit absoluité et transcendance.

De toutes les créatures terrestres, l'homme seul sait : premièrement, que le plaisir est contingent et éphémère ; et deuxièmement, qu'il n'est pas partagé par tous, c'est-à-dire que d'autres *egos* ne jouissent pas du plaisir de « notre *ego* », et qu'il y a toujours — quelque soit notre jouissance — d'autres créatures qui souffrent, et inversement ; ce qui prouve que le plaisir n'est pas tout, ni la vie. La religion ou la métaphysique surgissent bien plus profondément de la nature spécifiquement humaine — « nature surnaturelle » précisément dans ses profondeurs — que les caractères que l'homme partage avec l'animal et la plante.

Réfuter l'erreur n'est pas ignorer que son existence est nécessaire ; les deux choses se situent sur des plans différents. Nous n'acceptons pas l'erreur, mais nous acceptons son existence, puisqu'« il faut qu'il y ait du scandale ». Il est des esprits mous et vagues qui acceptent l'erreur parce qu'ils constatent qu'elle ne peut pas ne pas exister.

* * *

Nous avons dit au début de cet article qu'une doctrine mérite l'épithète de « sentimentale », non parce qu'elle fait usage d'un symbolisme des sentiments ou qu'elle reflète incidemment, dans sa forme, les sentiments de l'écrivain qui l'expose, mais parce que son point de départ est déterminé par le sentiment plutôt que par la réalité objective, ce qui signifie que celle-ci est violée par celui-là ; à cette précision, nous devons ajouter une réserve en faveur des doctrines traditionnelles, ou de certaines d'entre elles : on pourrait à la rigueur qualifier de « sentimentale » une doctrine vraie quand le sentiment s'introduit dans la substance même de cette doctrine, tout en limitant la vérité, par la force des choses, en raison du caractère « subjectif » et affectif de la sentimentalité ; c'est en ce sens que Génon a parlé de la présence d'un élément sentimental dans les exotérismes sémitiques, tout en relevant que c'est cet élément qui cause les incompatibilités entre les dogmes de provenance différente. Mais, dans ce cas, l'épithète de « sentimental » ne saurait signifier que la doctrine prend son essor dans une réaction sentimentale et partant toute humaine, comme cela se produit dans les idéologies profanes ; au contraire, le mariage entre la vérité et le sentiment est ici une concession providentielle et salutaire à telles prédispositions psychologiques, si bien que l'épithète en question ne convient qu'à condition de spécifier qu'il s'agit de doctrines orthodoxes.

L'Intellect — cette sorte de Révélation statique, permanente en principe et surnaturellement naturelle — ne s'oppose à aucune expression possible du Réel ; il se situe au delà du sentiment, de l'imagination, de la mémoire et de la raison, mais il peut en même temps les illuminer et les déterminer puisqu'ils sont comme ses ramifications indivi-

dualisées, et disposées en tant que réceptacles à recevoir la lumière d'en haut et à la traduire selon leurs possibilités. La quintessence positive du sentiment est l'amour ; et l'amour, dans la mesure où il se dépasse lui-même en direction de sa source surnaturelle, est l'amour de l'homme pour Dieu et de Dieu pour l'homme, et enfin la Béatitude sans origine et sans fin.

FRITHJOF SCHUON.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah)

du

Cheikh al-Akbar Muhyiu-d-dîn ibn Arabî

NOTICE INTRODUCTIVE

Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah = « Le livre de l'Extinction dans la Contemplation » est un des nombreux petits traités du Cheikh al-Akbar ibn Arabî. Chez cet auteur, les écrits de ce genre se rangent souvent en quelque sorte en marge de ses grands travaux, et tel est précisément le cas du présent opuscule qui présente une référence explicite aux *Futûhât*, son œuvre maîtresse, dont la composition s'étendit sur presque toute la partie de sa vie passée en Proche-Orient (1). Dans les derniers alinéas du *Kitâbu-l-Fanâ*, sur un point qu'il ne peut développer à l'occasion, l'auteur renvoie, par anticipation, à la partie des *Futûhât* qui traitera des *Manâzil* (les Demeures Initiatiques). Effectivement, on constate que les points de notre texte qui ont un rapport avec les *Manâzil* sont évoqués et traités de façon spéciale dans le chap. 286 des *Futûhât* (qui en comptent au total 560) où, du reste, le *Kitâbu-l-Fanâ* est mentionné comme déjà écrit.

Ne pouvant procéder ici à l'analyse détaillée et au commentaire qu'exigerait normalement un texte aussi concis et plein d'allusions que celui-ci, nous nous contenterons de souligner seulement ses thèses ou idées caractéristiques sur lesquelles il y a intérêt à revenir dans d'autres occasions. Les notes de la traduction ajouteront souvent des précisions techniques, mais leur rôle sera surtout de rendre intelligible l'enchaînement du texte et de signaler pour le moment le siège de certaines matières.

D'un caractère assez général, malgré son titre, ce traité peut être considéré comme une introduction à l'étude de la voie éso-

1. Le Cheikh al-Akbar est né le 17 Ramadan 560 = 28 juillet 1165, à Murcie (Espagne) ; il vécut en Proche-Orient depuis 599 = 1194, jusqu'à sa mort survenue le 26 Rabia-l-Akhir 638 = 16 novembre 1240, à Damas.

térique et au domaine de la connaissance métaphysique en Islam. Mais c'est surtout une œuvre de défense de cette voie et de ses moyens propres, comme le « dévoilement » ou la saisie intuitive (*al-kachf*), contre les attaques qu'elle subit, soit du côté de l'exotérisme, soit du côté du rationalisme philosophique.

Le prologue, après des doxologies cadencées et rimées, énonce quelques idées fondamentales illustrant l'importance du sujet à traiter : il s'agit plus précisément d'une sorte d'apothéose de l'élite spirituelle et de son rôle providentiel dans l'économie traditionnelle et cosmique totale.

L'entrée en matière se fait avec la thèse suivante : la Divine Réalité Essentielle (*al-Haqîqatu-l-Ilâhiyyah*), qui est le but de la voie de connaissance métaphysique, ne peut être contemplée que par une réalisation qui est d'une part, extinction (*fanâ*) de ce qui est relatif et contingent dans l'être, ou dans l'« œil » contemplant, d'autre part, « permanence » (*baqâ*) de ce qui, en celui-ci, est absolu et nécessaire. Cela n'implique aucun changement de nature, aucune altération ou suppression d'essence, et n'aboutit à aucun résultat qui ne préexisterait pas. Ce qui s'éteint est par définition caduc et de toujours en état d'extinction, ce qui reste a été immuablement le même de toute éternité. La Vision seule apparaît, ou s'énonce, comme nouvelle dans cet « œil ». Il est à remarquer à l'occasion que le terme *aïn* qui désigne ordinairement beaucoup de choses : « œil », « source », « personne », « essence », l'« identité d'une chose », etc. se prête très naturellement à des applications corrélatives qui — pourrait-on dire — ne s'expliquent vraiment de façon exhaustive que par cette identité finale qu'il sert à affirmer sous différents aspects : ainsi il désignera, successivement ou à la fois, le contemplant quant à son « œil » et à son « être » même, la Vision contemplative, et enfin la Station métaphysique réalisée. Cette Vision est appelée ici *Aïnu-l-Jam'i wa-l-Wujûd*, ce qu'on peut traduire par « l'Œil de l'Union et de l'Etre Pur » ou encore par « l'Œil de la Synthèse et de la Réalisation », etc. Elle est l'attribut propre de ce sommet de la réalisation métaphysique nommé « Station de la Quiétude et de la Suffisance Immuable » (*maqâmu-s-Sukûni wa-l-Jumûd*). L'auteur explicite en quoi consiste cette vision à l'aide du symbolisme de la procession des Nombres. L'Œil, dit-il, voit alors que tous les Nombres ne sont qu'un « unique » (*wâhid*), qui se propage dans les degrés numéraux, et qui par ce processus manifeste les entités des nombres particuliers. C'est à propos de cette vision essentielle et de cette propagation universelle de l'Identité que se produit la méprise de celui qui professe la doctrine ou la conception de l'*ittihâd*, l'« uni-

fication » ou même l'« union ». L'auteur ne donne pas ici la définition directe de ce terme, mais nous trouvons celle-ci dans les *Içtilâhât* s. v., et plus complètement dans les *Futûhât* ch. 73, quest. 153 : « *L'ittihâd* c'est le fait pour les deux essences de devenir une seule : soit serviteur, soit Seigneur ; or il ne peut y avoir d'*ittihâd* que dans le domaine du nombre et de la nature physique (*tabî'ah*), et ce n'est qu'un état ». En tant que conception de la réalisation suprême l'erreur de l'*ittihâd* consiste en ceci : il considère, pour commencer, que l'être humain, par exemple, repose sur une essence ultime distincte de l'Essence divine, et ensuite, il conçoit que l'Unité finale est le résultat d'une fusion des deux essences. La conception juste sous ce rapport est alors celle du *Tawhîd* qui est la doctrine régulière tant au point de vue exotérique qu'au point de vue ésotérique. Le *Tawhîd*, doctrine de l'Unicité divine sur le plan religieux, est attestation de l'Identité Suprême sur le plan métaphysique et initiatique : dans cette dernière acception il enseigne que le principe du Tout est une Réalité essentielle unique, *al-Haqîqatu-l-Ahadiyyah*, ou encore *al-Haqîqah* tout court, la Réalité au sens absolu, et que par conséquent la réalisation suprême est la prise de conscience, ou la connaissance, ou encore la contemplation de ce qui est immuablement de toute éternité, sans aucune altération quant à l'essentiel, et non pas une « unification », ou une « union » conçue comme se réalisant entre deux réalités ou essences distinctes.

Ainsi donc l'*ittihâd* que les exotéristes condamnent comme sacrilège en tant qu'il affirme la confusion des essences, la divinisation de la créature ou encore l'incarnation du Transcendant, est écarté également par les ésotéristes, logiquement pour les mêmes raisons, mais ceux-ci le remplacent alors par une autre doctrine qui est certainement du *tawhîd* mais pas tout simplement celui des exotéristes. En effet, cette doctrine, tout en étant parfaitement orthodoxe, va dans un certain sens beaucoup plus loin que l'*ittihâd*, et cela rencontrera finalement d'autres obstacles chez les profanes, car elle dit en somme ceci : l'*ittihâd* est non seulement impossible logiquement, il est surtout inutile : l'« unité » à laquelle on veut arriver entre l'être relatif et l'Etre absolu est consommée de toute éternité, car l'essence de tous les êtres est une seule, et elle est l'Essence de l'Etre Pur même. Il y a virtuellement Identité Suprême entre chaque être et l'Etre Suprême, dont il n'est jamais séparé sous le rapport essentiel. La réalisation métaphysique n'est que la Vision effective de cette Réalité oubliée et cachée dans le mystère profond de l'être. C'est ainsi également que cette réalisation ne s'appliquera au

fond qu'à la suppression des caractères contingents et limitatifs de l'être pour aboutir à ce qui est en soi absolu et illimité. C'est pourquoi, lorsque le Cheikh al-Akbar définit la *Haqîqah*, la Réalité au sens absolu, il donne cette réponse indirecte : « c'est l'abolition, en toi, des traces de tes attributs, par Ses Attributs, en tant que c'est Lui l'Agent qui opère par toi, en toi et de toi, et non pas toi-même : « Il n'y a pas de bête dont il ne soit Celui qui la tient par la mèche » (Cor. *II*, 56). La réalisation est un changement d'« attributs » non pas d'« essence ».

Dans notre traité, à défaut d'une définition de l'*ittihâd*, c'est par le truchement de cette procession des nombres que nous devons comprendre où est le défaut de cette doctrine. En effet, le fait de base est incontestable : la Vision atteste que c'est l'Un qui constitue la réalité de toute chose, de même que toute la série des nombres n'est constituée que par la répétition indéfinie de la même unité première. Mais, si cette constatation coexiste avec la conception que les nombres ont une essence propre distincte de celle de l'Un, cela engage à concevoir qu'il y a eu « unification » de l'Un et de l'Autre. Pour montrer que sous le rapport de l'essence il ne peut s'agir que de *Tawhîd*, l'auteur fera remarquer que l'« un » se manifeste comme nombre de deux façons : par son « essence » (*dhât*) et par son « nom » (*ism*) ; par son essence il est toujours présent dans tous les nombres, et à tous les degrés numéraux ; par son nom propre, il ne paraît qu'au degré de l'unité première, où il y a ainsi coïncidence entre « essence » et « nom » de l'« un ». A tous les autres degrés il n'est pas présent avec son propre nom, car les autres nombres portent des « noms » différents qui varient avec les degrés numéraux respectifs : « par conséquent, dit l'auteur, usant alors d'un langage ambivalent, par son nom, l'Un produit l'extinction (de tout autre « nom » numéral), par son essence il assure la permanence (de tout nombre). Quand tu dis « Un », s'éteint tout ce qui est autre que lui, et cela par la vertu de ce nom, et quand tu dis « deux » le « deux » paraît par la présence de l'essence de l'Un au degré numéral de la dualité, mis non pas par la présence du nom de l'« Un », car son nom est contradictoire avec ledit degré, alors que son essence (universellement présente et nécessaire) ne l'est pas ».

A notre avis, cette analyse est faite beaucoup moins pour montrer la différence de conception entre *Ittihâd et Tawhîd*, ce dernier n'étant d'ailleurs pas nommé dans le contexte, que pour suggérer qu'il s'agit en réalité d'une question d'interprétation et de formulation d'un fait attesté. Nous trouverons plus loin quelques raisons de plus de penser ainsi. En tout cas, de

cette analyse nous pouvons retenir un point qui est susceptible d'une intéressante application initiatique. Mais tout d'abord, afin d'éviter des confusions, nous ferons remarquer que le « nom » d'un nombre, considéré par rapport à l'« essence » absolue et unique de tous les nombres, représente symboliquement tout ce qui est déterminé, distingué, particularisé et relativisé dans un être, et cela à tous ses degrés manifestés (1), choses que synthétise, en quelque sorte, la notion de « moi » particulier. De ce que dit le Cheikh al-Akbar, il résulte que jamais un être particulier ne pourra dire « véridiquement » une parole dont le sens serait « je suis le Principe » si ce n'est dans un « état » où la conscience du « moi » individuel est totalement disparue et remplacée par celle du Moi Principiel. Il faut admettre donc que, si le fait se réalise effectivement, une formule de ce genre est légitimement prononcée. Tel pouvait être le cas d'Abu Yazîd al-Bistâmi proclamant *Anâ-Llâh* = « je suis Allah », ou *Subhânî* = « Gloire à Moi ! », ou encore le cas de Husayn al-Hallâj déclarant *Anâ-l-Haqq* = « Je suis le Vrai (Dieu) ! » Dans tout autre « état » une telle affirmation est forcément inadéquate, c'est le moins qu'on puisse dire (2). Naturellement le profane mal disposé n'admettra, en aucun cas, la réalité d'un tel état spirituel, et la vérité est qu'en pareille situation la question de savoir si l'état relève du *Tawhîd* ou de l'*ittihâd* a fort peu d'importance pour ceux qui ne peuvent rien comprendre à de tels événements spirituels : ils penseront qu'il s'agit de panthéisme, de sacrilège, d'imposture ou de possession diabolique. Ce qui complique les choses pour les profanes, c'est que malheureusement il faut tenir compte du fait qu'il y a réellement des cas d'imposture ou de possession diabolique qui empruntent les apparences des cas authentiquement spirituels et qu'il n'est pas facile à tout le monde de s'en rendre compte et de faire la différence.

Mais, d'autre part, dans les faits initiatiques mêmes, la situation de l'*ittihâd*, en tant que phénomène spirituel, est toute autre que celle d'une conception théorique. En tant que tel, il se trouve non seulement « expliqué », mais presque « justifié », sinon légitimé. C'est le Cheikh al-Akbar lui-même qui nous instruit en ce sens. Voici à ce propos quelques passages des *Futûhât*.

1. Cela n'a donc aucun rapport avec la notion de « nom » dans l'analyse hindoue de l'être particulier, considéré comme constitué de « nom » et de « forme » (*nâma-rûpa*).

2. Nous ferons remarquer à l'occasion que tout autre est le cas de l'emploi dans l'enseignement initiatique régulier, soit ouvert, soit strictement ésotérique, selon les milieux de certaines formules comme AHAM BRAHMASMI, car alors tout indique qu'il s'agit d'une application méthodique et qu'un disciple qui professera une formule de ce genre ne se considérera jamais, tel qu'il se connaît en fait, comme identique à Brahma.

Tout d'abord, nous rappelons que, dans la définition de l'*ittihâd* que nous avons citée plus haut, les derniers mots étaient : « et ce n'est qu'un état » (*wa huwa hâlun*). Cette dernière mention renvoie à une notion technique, celle d'« état » (*hâl*), qui s'oppose sous le rapport de la durée et de la stabilité à la notion de « station » (*maqâm*) ; le *hâl* est passager, le *maqâm* est stable et définitif, tel est tout au moins le sens général dans lequel on prend ces termes. Or l'*ittihâd* en tant que *hâl* se manifeste effectivement dans une condition spirituelle exceptionnelle appelée *jars*. Ce terme qui au sens ordinaire signifie « chuchotement », « murmure », désigne techniquement « une contraction du propos sous la pression exercée par la force de l'événement spirituel (qui affecte le cœur) ». Voici à ce propos *in extenso* un passage des *Futûhât* ch. 73, quest. 153, auquel nous avons déjà emprunté certaines définitions, mais qu'il est maintenant opportun de connaître dans son ensemble, entre autres à cause des termes techniques qui y sont présentés en chaîne et selon une explication qui les montre comme « emboîtés » l'un dans l'autre. Ce passage débute par la mention des êtres d'une catégorie spirituelle tout à fait exceptionnelle appelés les *Ilâhiyyûn*, textuellement « les Divins » : Si tu demandes qu'est-ce que le Caractère divin (*al-Ilâhiyyah*) ? Nous te répondrons : c'est tout Nom divin auquel est rattaché un être humain, comme (par exemple dans l'ordre onomastique ordinaire) quand quelqu'un s'appelle *Abdu-Llâh* = « le serviteur d'Allah » ou*Abdu-r-Rahmân* = « le serviteur du Tout Miséricordieux », etc. Ce sont des êtres qui restent en dehors de la « grossièreté » (*ru'ûnah*). Si tu demandes : qu'est-ce que la Grossièreté ? Nous te répondons : c'est l'arrêt avec la nature brute (*tab'*) par différence avec ce qui constitue le propre des Gens de l'Etre-Moi Suprême (*al-Inniyyah*), car ceux-là ont leur arrêt auprès du Vrai divin (*al-Haqq*) ; si tu demandes : mais qu'est-ce la *Inniyyah* ? Nous te répondons : c'est le Réalité par excellence (*al-Haqîqah*) en tant que rattachée (à la première personne du discours). Les dits êtres se tiennent retirés auprès de la Table (Gardée), ils contemplent le Calame, ils regardent l'Encrier, ils puisent dans l'encre du Soi-Suprême (*al-Huwiyyah*), et ils parlent par le Moi personnel (*al-Anâiyyah*), s'exprimant en termes d'Unification (*al-Ittihâd*) en raison du *jars* ! »

Cependant l'*ittihâd* est loin d'être un fait aussi exceptionnel que l'est l'événement du *jars*. Un autre passage des *Futûhât*, ch. 399, l'atteste : « De la condition critique de l'*Ittihâd* aucun n'a échappé, jusqu'aux vrais Savants par Allah, qui, tout en sachant quelle est la situation réelle, ont parlé d' « union »

(*ittihâd*) : l'un a proclamé cela par commandemant divin, l'autre en raison de ce que lui a conféré le « moment spirituel » (*el-waqt*) et l'état initiatique (*el-hâl*), enfin un autre l'a prononcé sans savoir qu'il l'a fait. D'autre part, les gens d'opinion rationnelle ont déclaré que l'*ittihâd* est impossible car chez eux cela signifie que deux essences deviennent une seule essence, ce qui est évidemment impossible. Mais quant à nous et nos pareils (les Connaissants) nous n'y voyons qu'une essence unique et non pas deux essences ; la divergence vient des « rapports conceptuels » (*nisab*) et des « aspects spéculatifs » (*wujûh*) alors que l'Entité essentielle (*el-Ayn*) est unique dans tout le domaine de l'Etre (*wâhidatun fî-l-Wujûd*). Les *nisab* sont « dépourvus de réalité substantielle » (*adamiyah*), et c'est au sujet de telles constructions conceptuelles qu'intervient le divergence des opinions ».

Ce texte montre assez bien qu'il doit y avoir en fait, dans le processus de la réalisation initiatique, quelque chose de vraiment inéluctable qui pousse l'être à prononcer des paroles entachées d'*ittihâd*, c'est-à-dire de « jonction », d'« unification », et d'« union » : or cela ne peut être qu'une certaine évidence intuitive d'état, de caractère momentané, qui a lieu lors du franchissement d'une certaine limite existentielle, une telle limite ne consiste en réalité qu'en une conception inadéquate demeurée sous-jacente, soit de séparativité, soit même de continuité, car dans les deux cas il s'agit de conceptions de non-identité.

De plus on relève dans ce même texte que le Cheikh al-Akbar impute aux rationnalistes la fixation du sens de l'*ittihâd* à l'union entre deux choses essentiellement distinctes. Cette remarque a son intérêt également car, compte tenu de son sens propre le terme *Ittihâd* devrait avoir la même application que le grec *Enosis*, le latin *Unio*, et surtout que le sanscrit *Yoga*, qui comme on le sait exprime « l'union intime et essentielle de l'être avec le Principe Divin », c'est-à-dire la réalisation de l'Identité Suprême. D'ailleurs, le terme hindou lui aussi peut soulever de pareilles difficultés et ce n'est que par une certaine transposition qu'il a sa signification spirituelle régulière. René Guénon dit à ce sujet : « Le sens propre de ce mot *yoga* est « union » et rien d'autre (la racine de ce mot se retrouve à peine altérée dans le latin *jungere* et ses dérivés). « Il faut remarquer que cette réalisation ne doit pas être considérée comme une « effectuation », ou comme « la production d'un résultat non-préexistant » suivant l'expression de Shankarâchârya, car l'union dont il s'agit, même non réalisée actuellement au sens ou nous l'entendons ici, n'en existe pas moins potentiellement, ou plutôt virtuellement ;

il s'agit donc seulement pour l'être individuel (car ce n'est que par rapport à celui-ci qu'on peut parler de réalisation), de prendre effectivement conscience de ce qui est réellement et de toute éternité » (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* : ch. III).

La voie de cette haute connaissance est ésotérique. Réservée à ceux qui ont les aptitudes correspondantes, son enseignement doit être tenu à l'écart des profanes ; les plus importuns parmi ceux-ci sont évidemment les littéralistes, les juristes, les spéculateurs rationnels et les philosophes, dont les mentalités spéciales sont autant de modes de disqualifications spirituelles. Il s'agit en somme, non pas de simples « exotériques » et d'ignorants, mais de docteurs et de savants ayant des prétentions à la sagesse, chez lesquels la naturelle incompréhension des profanes s'allie avec l'esprit de système et s'aggrave d'intolérance à l'égard de tout ce qui échappe à leur compréhension et contrarie leurs méthodes d'investigation. Pourtant, cette voie de connaissance, avec ses moyens propres, est authentiquement mohammadienne, elle est incluse, dès l'origine, dans la définition et la réalité du *Dîn* islamique total.

L'auteur cite d'ailleurs à ce propos quelques paroles du Prophète et de ses Compagnons et illustre sa thèse par le rappel du comportement d'une autorité religieuse comme Hasan al-Baçrî qui, pour s'entretenir des choses d'ordre initiatique, s'isolait avec les Connaissants, les « Gens du Goût » (*Ahlu-dh-Dhawq*) d'entre ses auditeurs.

Ceux qui ne sont pas disposés pour cette voie, ou qui en ignorent la nature et le but, doivent s'abstenir de la juger, elle et ses hommes, ou d'en parler ; il y a en cela une convenance salutaire pour tout le monde. Les Connaissants (tout au moins certains d'entre eux) ont, par exemple, la possibilité d'établir, d'une manière qui leur est propre, la validité des données traditionnelles existantes, à savoir par la voie directe du dévoilement intuitif (*tarîqu-l-kachf*), et cela peut avoir quelquefois pour effet que, pour leurs pratiques personnelles, ils considèrent certains hadiths différemment des savants exotériques dont les critères sont toujours extrinsèques.

La difficulté qu'ont les profanes de comprendre les idées initiatiques se manifeste tout d'abord par leur ignorance devant les termes techniques établis par les ésotéristes pour la formulation de leur enseignement. Et ce n'est là qu'un premier obstacle, car la véritable méthode de connaissance des mystères de cette voie est cependant l'aspiration profonde et ininterrompue de l'être vers le but poursuivi, la concentration totale et constante sur la Réalité Une (*al-Haqîqatu-l-Ahadiyyah*). Les réalisations

qui en résultent sont autant de solutions d'énigmes et de révélations insoupçonnées. Cette orientation fondamentale de la voie métaphysique est désignée dans l'enseignement sacré par la notion d'*Ikhlâç* = « Epuration, Sincérité » ; ce terme et les expressions spécifiques qui l'incluent (*ikhlâçu-d-Dîni li-Llâhi, ikhlâçu-l-ibâdati li-Llâhi*) s'appliquent essentiellement au culte offert purement à Dieu, à l'adoration affranchie de toute idée de « rétribution » et dont la finalité est Allah seul. Dieu est servi, adoré, cherché, pour lui-même. Telle est la Voie Directe des *Hunâfâ*, les Unitaires Absolus, voie selon laquelle on ne vise pas le fruit des œuvres — qui cependant, réservé auprès d'Allah, n'est pas perdu pour eux — mais la Lumière Suprême qui est Allah Lui-Même. Et telle est la pureté de cette sublime orientation que, si Allah offre un don à l'un de ces vrais adorateurs celui-ci demande à Allah de prendre Lui-Même le don, afin que le geste de prendre ne pose pas un voile sur la Vision Essentielle.

Après cette caractérisation du but et de l'orientation qui lui correspond, le Cheikh al-Akbar signale l'existence de deux voies qui, dans certaines circonstances, peuvent être proposées concurremment à l'aspirant. L'une est la « Religion Droite et Pure instituée d'autorité par un organe (prophétique) d'élection providentielle » (*ad-Dînu-l-mustaqîmu-l-hukmiyu-l-ikhtiçâçiyu-l-khâliçî*), l'autre la « Religion Non-droite sapientiale, mélangée, de mode spéculatif et intellectualiste » (*ad-Dînu ghayru-l-mustaqîmi-l-hikmiyu-l-manzû-jiyu-l-fikrîyu-l-aqlî*). C'est la première qui est la plus élevée et la plus profitable. Le message prophétique mohammadien dont l'autorité s'exerce sur les autres religions révélées à l'égard desquelles il opère certaines « abrogations », en même temps que des « confirmations », l'emportera *a fortiori* sur les voies « sapientiales », ce par quoi il désigne probablement au premier chef des écoles initiatiques, comme celles des *Ikhwânu-ç-Cafâ*, les Frères de la Pureté, et des *Ishrâqiûn*, les Illuminatifs, qui se trouvaient dans le milieu musulman. Le Cheikh al-Akbar touche ainsi à un sujet d'une particulière importance, tant au point de vue du sens cyclique des législations sacrées qu'au point de vue des techniques spirituelles. Mais il l'énonce à peine et ne procède pas à une explicitation de sa thèse. Cette thèse, on la retrouve de nombreuses fois dans d'autres de ses écrits, soit des petits traités, soit dans les *Futûhât* mêmes, mais jamais traitée de façon développée. Nous ne pouvons nous-mêmes évoquer ici l'ensemble de cette question assez complexe, à propos d'une simple mention, et il nous faudra une autre occasion pour pouvoir le

faire (1) ; mais dans les notes qui accompagnent notre traduction, nous avons déjà montré quelque peu les perspectives doctrinales qu'elle ouvre.

L'auteur précise ensuite que l'excellence de la religion révélée, et particulièrement de la religion mohammadienne, est liée à une condition, celle de l'acceptation intégrale du Livre par la Foi. L'auteur énonce cette idée indirectement tout d'abord, directement ensuite.

Indirectement, en mentionnant le cas du « plus misérable des êtres » : celui qui a un Livre révélé, mais n'attache foi qu'à une part de ce Livre et ne croit pas dans une autre part de celui-ci. Ici se place une digression fort instructive en rapport évident avec les discussions des théologiens sur le caractère d'immutabilité de la foi chez les croyants. La foi réellement « inscrite dans le cœur » ne cesse jamais. Mais le cœur a deux faces : l'une, intérieure, qui est la Table Préservée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*), dans laquelle toute chose inscrite est définitive, l'autre, extérieure, qui est la Tablette de l'Effacement et de l'Insertion (*Lawhu-l-Mahwi wa-l-Ithbât*), dans laquelle les inscriptions peuvent être effacées et remplacées. Pour rendre plus compréhensible la situation de la foi inscrite sur cette dernière, le Cheikh al-Akbar cite le cas évoqué dans le Coran (7, 174) et auquel les commentaires font correspondre plusieurs personnages de l'histoire religieuse, parmi lesquels le plus typique est Balaam, fils de Béor, le contemporain de Moïse, dont parle le texte des Nombres (22-24). Les « signes » (*âyât*) ou « pouvoirs opératifs prophétiques » attribués au personnage visé par le verset se trouvaient portés sur l'« extérieur » de son être, et non pas fixés intimement par une complète réalisation personnelle ; c'est pourquoi ils purent finalement être perdus par celui-ci. En cette occasion, l'auteur donne quelques précisions sur les formules à « vertu opérante automatique » (*khâççiyah*), et leur oppose la vertu de la réalisation effective (*at-tahqîq*) et « la puissance de la foi » (*aç-çidq*). Revenant au cas de ceux qui croient en une part seulement de leur Livre, l'auteur cite des versets coraniques qui établissent que « ceux-là sont les Véritables mécréants » (*al-kâfirûna haqqan*), et que « les mécréants d'entre les Gens du Livre sont les pires créatures » (*charru-l-bariyyah*) ; là, il fait une analogie saisissante avec les littéralistes et les spéculateurs ration-

1. Cet examen sera de toute façon facilité par la présentation des traductions de quelques autres petits écrits du même auteur parmi lesquels nous pouvons annoncer dès maintenant les suivants : « Le Traité de la lettre Alif ou de l'Unité » (*Kitâbu-l-Alifi wa-huwa Kitâbu-l-Ahadiyyah*), « Le Livre sur le Maqâm de la Proximité » (*Kitâbu Maqâmi-l-Qurbah*), « Le Livre sur les Degrés des Sciences Infuses » (*Kitâbu Marâtibi Ulûmi-l-Wahb*), Le livre de la Retraite cellulaire absolue » (*Kitâbu-l-Khalwati-l-Mutlaqah*).

nels d'entre les théologiens et les juristes de l'Islam, qui eux aussi ne reconnaissent qu'une part de ce qu'apportent les Saints d'Allah par leurs réalisations et leurs découvertes de mystères, et qui rejettent tout ce qui ne s'accorde pas avec leurs idées préconçues et leurs faibles critères de vérité. Ceux-là devraient pourtant s'abstenir de s'occuper de ce qui ne les regarde pas ; car ceux qui contredisent les *Muhaqqiqûn* — les Maîtres Vérificateurs ou Certificateurs — au sujet des choses que ceux-ci connaissent eux-mêmes, risquent même de perdre la lumière de la foi. Ici se place un épisode qui montre les attitudes différentes d'un *muhaqqiq* et d'un *faqîh* (juriste), lors d'un entretien qui portait sur une question de l'ésotérisme.

Ensuite, le Cheikh al-Akbar envisage de façon directe le rôle de la Foi appuyée sur les œuvres instituées : c'est là le moyen pour atteindre à toute la richesse des connaissances mohammadiennes qui ont leur accomplissement suprême dans la Dignité de l'Homme par excellence (*Hadratu-l-Insân*). A l'occasion, on a l'indication sommaire d'une hiérarchie de quatre *Hadarât* (domaines ou plans de réalité), dont nous avons tâché de rendre compte en fonction des notions fondamentales de l'*Islâm* (la soumission aux prescriptions légales), de l'*Imân* (la Foi) et de l'*Ihsân* (la Perfection des deux degrés précédents), ce dernier avec ses deux variétés : « similitude », et « réalisation effective » de la Vision Suprême. Les paroles du hadith sur l'*Ihsân* sont alors interprétées selon l'acception des *Ahlu-l-Ichârât*, les Gens des Allusions subtiles, ce qui est une occasion de voir les ressources du symbolisme verbal et littéral de la langue sacrée. De cette façon, l'auteur termine son traité en démontrant que les vérités les plus hautes de la Voie initiatique sont contenues ésotériquement dans les formules mêmes de l'enseignement général, puisque le terme du dernier *Ihsân* légal est la Vision Suprême, vision consécutive à l'Extinction métaphysique et coïncidant avec le Lever du Soleil Essentiel.

Les manuscrits du *Kitâbu-l-Fanâ* sont assez nombreux (1). Notre traduction est faite sur le texte imprimé sous le nº 1 dans *Rasâilu-l-bni-l-Arabî*, Hayderabad 1948-1949 collationné avec cinq manuscrits : Upsala II 16215 ; Berlin 2945 ; Manchester 1065 ; Paris 6640 ; Nuru Osmaniyé 2406, ce dernier copié d'après l'original, mais incomplet. On trouvera dans les notes de notre traduction quelques corrections à porter au texte imprimé et quelques variantes.

M. VÂLSAN.

1. Nous ne pouvons nous arrêter ici à cette question de bibliographie qui présente peu d'intérêt pour le lecteur non spécialiste, mais nous en traiterons lors de la publication de notre traduction dans le cadre d'un recueil de traités du Cheikh al-Akbar.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah)

Au nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ! Louange à Allah qui prononce synthétiquement un décret immuable et qui assigne distinctivement un destin à toute chose (1), *qui décide et exécute Ses décisions, qui reçoit satisfaction et accorde Sa satisfaction* (2), *qui est trop Saint dans Sa magnificence et Sa majesté pour être contre-partie de ce qu'Il transcende, de même qu'Il est trop transcendant pour être « substance » ou « accident » !*

Il a purifié les cœurs de ceux qu'Il a préférés d'entre Ses serviteurs, et n'y a pas mis les maladies des doutes et des illusions. Il n'a pas placé ces serviteurs comme cibles pour les flèches de la contradiction et de l'hostilité, mais a fait briller pour eux, par l'Essence Illuminative, le sabre dégainé de la Direction (3), *de sorte qu'ils envahirent toutes les étendues ! Parmi eux, il y en a qui, ayant été revêtus, se sont dévêtus.*

1. Il s'agit des deux modes de l'acte divin prédestinateur, le *Qadâ et le Qadar* (dans le texte arabe l'ordre des notions est inversé — *qadara wa qadâ* — en raison d'une nécessité de rime. Voici la définition de ces deux notions dans les *Ta'rîfât* d'Al-Jurjanî : « Le *Qadar* est la sortie des « possibles » (*al-mumkinât*) de l'inexistence (*al-adam*) à l'existence (*al-wujûd*), l'un après l'autre, et en conformité avec le *Qadâ*. Le *Qadâ* est de toute éternité (*fî-l-Azal*) et le *Qadar* pour la perpétuité (*lâ yazâl*). La différence entre les deux consiste dans le fait que le *Qadâ* est la contenance globale des choses dans la Table Préservée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*), alors que le *Qadar* est leur existenciation distinctive dans les réalités créées, lorsque les conditions correspondantes sont remplies ».

2. Cf. l'idée d'un verset qui revient à plusieurs reprises dans le Coran ; « Allah est satisfait d'eux, et eux sont satisfaits de Lui » (Cor. *5*, 119 ; *9*, 110 *58*, 22 et *98*, 8).

3. C'est le geste du commandant d'un corps de cavalerie qui brandit le sabre dans la direction où doit se porter la charge.

Ceux qui portent leurs revêtements considèrent ce qui leur a été ainsi conféré comme un prêt, et ceux qui les ont ôtés, leur œuvre surérogatoire se trouve convertie pour eux en obligatoire (5). *Il les présente ainsi, comme un titre de gloire devant le Plérôme Suprême* (6), *et établit leur autorité dans les Mondes supérieur et inférieur, en leur accordant l'héritage du Ciel et de la Terre* (7) : *ainsi ils parcourent avec le pied intrépide de la précellence* (8), *l'Exaltation et l'Ampleur* (9), *et gouvernent de leurs sièges, en liant et en déliant* (10) !

Et que la Prière (dispensatrice de Grâce) soit sur celui (le Prophète Mohammad) auquel il fut dit : « Peut-être ton Seigneur te fera-t'Il des dons et tu seras ainsi satisfait » (Cor. 93, 5), de sorte qu'il fut distingué de celui (Moïse) qui disait : « Je m'empresse vers Toi, ô Seigneur pour que tu sois satisfait (Cor. 20, 84) (11). *Que cette Prière soit permanente dans la*

5. Il semble que les « vêtements » dont il s'agit soient des symboles des « moyens opératifs » utilisés dans l'ordre des fonctions traditionnelles désignées par la notion de *taçarruf* : « pouvoir de régir ou d'agir ». Ce symbolisme est en effet énoncé dans notre traité. Dans ce cas on peut comprendre celui-ci ainsi : ceux qui ont gardé leur « vêtement » considèrent les pouvoirs transmis non pas comme une « propriété » personnelle dont on peut « user et abuser », mais comme un « prêt » qu'il faut restituer sans altération et sans en avoir fait mauvais emploi, et ceux qui ont ôté leur « vêtement », en renonçant ainsi à faire usage des pouvoirs transmis, accomplissent leur fonction par la vertu de l'énergie spirituelle dérivant de leur seule réalisation personnelle (*bi-ç-çidq* ou *bi-l-himmah*). L'emploi de leur propre énergie restait « surérogatoire » tant qu'ils pouvaient user des « moyens opératifs » confiés, mais lorsqu'ils ont renoncé à ces moyens, l'action par l'énergie personnelle devient « obligatoire » pour l'accomplissement de leurs charges et attributions.

6. *Al-Malâu-l-Aâla*, la Sublime Assemblée des entités régissantes du Monde. L'idée qu'Allah « Se glorifie » (*Mubâhâh*) de Ses élus devant les Anges dérive de hadiths dont l'un, par exemple, concerne les gens qui tiennent les séances de *dhikr* (mention de Dieu, incantation initiatique). Le Prophète, trouvant une telle séance tenue par des Compagnons, dit à ceux-ci que l'Ange Gabriel était venu l'informer qu'Allah « Se glorifiait d'eux devant Ses Anges » (= *yubâhî bi-kumu-l-Malâïkata*).

7. Il s'agit des investitures ésotériques d'un ordre très élevé que reçoivent les Saints pour accomplir différentes fonctions spirituelles et cosmiques exigées par l'économie universelle de la tradition.

8. *Qadamu-l-qadam* expression qui peut se traduire « pied de l'intrépidité » ou « de la bravoure » ou « de la précellence » ; si l'on devait lire *qadamu-l-qidam*, ce serait le « pied de l'éternité ».

9. *Tûl et 'ardz* signifie littéralement « longueur et « largeur », mais leur transposition technique selon un plan vertical est établie depuis Al-Hallâj et attestée dans les œuvres du Cheikh al-Akbar.

10. *Ibrâm* et *naqd*, attributs de *taçarruf* de la hiérarchie initiatique. On retrouvera ces notions dans le prologue du Livre de la Proximité (*Kitâbu-l-Qurbah*) du Cheikh al-Akbar.

11. Dans le premier verset, il s'agit de la Satisfaction que le Seigneur accorde à Son serviteur en conséquence de la « Satisfaction » qu'Il reçoit de la part de celui-ci ; dans le deuxième, il s'agit seulement de cette satisfaction qu'Allah reçoit de Son serviteur.

langue de l'éternité et ne connaisse donc jamais de fin, et qu'elle s'étende aussi sur les membres de Sa Famille, les Purs (12), *et sur ses Compagnons, les favorisés de la Satisfaction divine* (13), *ainsi que sur ses Frères (les autres Prophètes) qui l'ont reconnu comme véridique, depuis leur station élevée et agréée* (14) !

La Réalité Divine Essentielle (*al-Haqîqatu-l-Ilâhiyyah*) est trop élevée pour être contemplée par l'« œil » qui doit contempler, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l'« œil » du contemplant (14 *bis*). Mais lorsque « s'éteint ce qui n'a pas été » — et qui est (par nature) périssant — « et reste ce qui n'a jamais cessé d'être ». — ce qui est (par nature) permanent (15) — alors se lève le Soleil de la preuve décisive pour la Vision par soi (*al-'Iyân*) (15 *bis*). Alors se produit la sublimation absolue (*at-tanazzuhu-l-mutlaq*) effective dans la Beauté Absolue (*al-Jamâlu-l-Mu-*

12. La Famille (*al-Al*) est, selon l'acceptation la plus générale, la descendance du Prophète. Initiatiquement, cette notion désigne avant tout ses descendants spirituels, les héritiers de ses sciences initiatiques.

13. Il est de pratique régulière, lorsqu'on mentionne le nom d'un compagnon du Prophète, de dire : *radiya-llâhu an-hu* = « Qu'Allah soit satisfait de lui ». Sont considérés comme « compagnons du Prophète » ceux qui l'ont connu et ont cru en lui. Initiatiquement, on dit que sont également ses compagnons ceux qui ont eu, à n'importe quelle époque, une vision de lui en état de veille.

14. Il y a là plus spécialement allusion au fait que, pendant la Nuit de l'Ascension, les Prophètes antérieurs l'ont accueilli et accepté comme *imâm*. Cela reposait d'ailleurs sur un pacte mentionné dans le Cor. *3*, 75 : « Lorsqu'Allah prit l'engagement des Prophètes, Il leur dit : « Il y a là ce que je vous ai donné comme Livre et Sagesse. Et lorsque viendra vers vous un Envoyé qui confirmera ce qu'il y a avec vous, vous aurez foi en lui et vous l'aiderez ! » etc.

Selon l'interprétation courante de ce verset, chacun des Prophètes antérieurs a pris l'engagement pour lui et pour ses héritiers dans sa communauté de reconnaître et de secourir l'Envoyé d'Allah lorsqu'il se manifestera.

14 *bis*. Cet « œil » qui doit contempler n'est évidemment pas l'œil corporel mais l'« Œil de la Connaissance essentielle » ou l'Œil du cœur, qui est le centre profond de l'être, autrement dit l'essence même de l'être. Nous avons fait remarquer dans notre *Notice Introductive* que le terme *ain* signifie aussi bien « œil » qu'« être essentiel ».

15. Formule qu'on trouve textuellement dans Ibnu-l-Arîf (*Mahâsinu-l-Majâlis*, p. 97 du texte arabe édité par Asin Palacios) ; une autre mention en est faite par le Cheikh al-Akbar dans sa *Risâlatu-l-Quds*, paragraphe sur le Cheikh Abû-l-Abbâs al Uryânî (éd. A. Palacios).

15 *bis*. On peut faire un rapprochement entre ce passage et le passage suivant d'*Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya :

« L'Œil de la Connaissance (*Jnâna-chakshus*) contemple le véritable *Brahma*, plein de Béatitude, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne Le découvre point, ne L'aperçoit point, comme un homme aveugle ne voit point la lumière sensible.

« Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du Cœur il chasse les ténèbres, il pénètre tout, enveloppe tout et illumine tout ».

tlaq) (16), et c'est cela l'« Œil de la Synthèse et de la Réalisation par excellence » (*Aînu-l-Jam'i wa-l-Wujûd*) (17) et la « Station de la Quiétude et de la Suffisance Immuable » (*maqâmu-s-Sukûni wa-l-Jumûd*) (18). Cet Œil voit alors les Nombres comme étant un « Unique », le nombre « Un » (*Wâhid*) (19), qui, cependant, voyage dans des degrés numéraux et qui par ce voyage manifeste les entités des Nombres. C'est de cette station contemplative que se produit la glissade de celui qui professe (la doctrine de) l'« unification » (*al-ittihâd*) (20). Celui-ci, voyant que l'Unique voyage dans des degrés numéraux dont l'existence est purement estimative (*wahmiyyah*), où Il reçoit toutefois des noms qui varient avec les degrés, ne voit pas les Nombres comme étant autre chose que l'Un (*al-Ahad*) : alors il dit qu'il y a eu « unification » (20 *bis*). Or (l'Unique, ou l'Un) ne paraît avec son propre

16. Selon les *Içtilâhât* du Cheikh al-Akbar, le beauté (*al-Jamâl*) désigne « les caractères de miséricorde et de bienveillance émanant de la Présence (ou de la Dignité) divine ». Dans les *Futûhât*, ch. 242 notre auteur précise que, « dans la contemplation, la beauté divine produit l'extinction ».

17. Le *jam'*, la « concentration », est expliqué comme « désignation du Vrai sans créature » (*Haqq bi-lâ khalq*) et le *wujûd*, la « réalisation », comme « la consommation du Vrai dans l'emprise enstatique » (*wijdânu-l-Haqqi fî-l-wajd*) (*Içtilâhât* s. v.).

18. Les mss. Uppsala II, 162/5, Berlin 2945 et Manchester 106 j portent *al-Khumûd* = « la cessation (de flamber) ». Nous préférons retenir *al-jumûd*, textuellement « fixation », qui est un terme technique plus connu ; cf. *Ta'rîfât* d'al-Jurjânî : *al-jumûd* « aptitude obtenue par l'âme qui se suffit, ainsi pour s'acquitter pour tout ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas ».

19. Le terme *wâhid* = « unique » signifie aussi le nombre « un ». Il faudra tenir compte de cette double acception métaphysique et arithmologique pour s'expliquer le style employé dans la suite du passage. On trouvera en outre *ahad* = « un », comme synonyme de *wâhid*. A cet endroit on peut faire encore un rapprochement avec un autre passage de l'*Atmâ-Bodha* :

« Le *Yogî* qui a réussi parfaitement la discrimination (entre réalité et illusion), contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi par l'Œil de la Connaissance il perçoit que toute chose est *Atmâ* ».

20. L'*ittihâd*, c'est la conception inadéquate selon laquelle la réalisation suprême est un acte d'« unification » entre deux essences distinctes, celle du serviteur et celle du Seigneur, qui apparaissent ensuite comme réduites à l'une des deux précédentes. Voici les termes dans lesquels il est défini par le Cheikh al-Akbar lui-même dans les *Futûhât*, ch. 73, quest. 153 : « le fait pour les deux essences de devenir une seule : soit serviteur, soit Seigneur ; il ne peut y avoir *ittihâd* que dans le domaine du nombre et de la nature physique (*ta'bîah*), et c'est un simple état (*hâl*) ». En pure doctrine l'*ittihâd* s'oppose au *Tawhîd*, la doctrine régulière, qui affirme qu'il n'y a qu'une seule Essence, et que la réalisation n'est pas une opération portant sur les essences des choses, mais une prise de conscience de ce qu'est l'Essence Unique. Cf. *Notice Introductive*.

20 *bis*. L'*ittihâd* dans l'exemple pris ne consiste pas à vrai dire dans le fait constaté qu'est cette Vision de l'Un pénétrant toute chose ou tout nombre, et les épuisant en quelque sorte, mais dans l'interprétation qui en est donnée : cette interprétation est basée sur la conception que chaque chose

nom (*ism*), en même temps qu'avec son essence (*dhât*), dans aucun autre degré que dans celui qui lui est propre et qui est celui de l'Unité première (*al-Wahdâniyyah*) (21) ; toutes les fois qu'il paraît dans d'autres degrés que celui-là avec son essence, il ne fait pas paraître son propre nom, mais est nommé alors d'après ce que confère la réalité des degrés numéraux respectifs. Ainsi ,par son « nom » propre, il produit l'extinction (*yufnî*) et par son « essence », il produit la permanence (*yubqî*) : quand tu dis « un » (ou « unique ») (*wâhid*) s'éteint ce qui est autre que lui, par la vertu de ce nom, et quand tu dis « deux », l'entité du « deux » paraît par la présence de l'essence de l'Un à ce degré numéral, mais évidemment pas en raison du nom de Celui-ci, car ce nom est contradictoire avec l'existence dudit degré numéral, alors que son essence n'y fait aucune opposition (22).

Ce genre de dévoilement (*kachf*) et de science (*ilm*) doit être caché à la plupart des créatures, en raison de ce qu'il y a en cela de trop élevé ; au-dessous de cela, il y a un abîme profond, où la chute est beaucoup à craindre. En effet, si quelqu'un qui ne possède pas la connaissance des réalités propres des choses (*haqâiq*) et ignore la continuité infinitésimale des attaches universelles (*raqâiq*), en abordant cet ordre de doctrine contemplative, tombe sur quelque propos émanant d'un être qui a possédé effectivement une telle connaissance, alors que lui-même n'en a jamais eu quelque expérience directe il pourrait (s'autoriser à) dire (lui aussi) : « Je suis Celui que j'aime, Celui que j'aime est moi » (22 *bis*).

ou nombre a une essence propre distincte de l'Essence Suprême de l'Un et que par conséquent la Vision unitaire que l'on éprouve ne peut s'expliquer que par le fusion ou l'union des essences des choses avec l'Essence de l'Un

21. Dans le ms. Paris 6640 : *al-Wâhidiyyah* ; ms. Uppsala II 162/5 : *al-Ahadiyyah*. — Ce degré est dans l'ordre arithmétique celui de l'unité qui seule porte le « nom » de l'Un : c'est là le seul endroit où coïncident « essence » et « nom » de l'un.

22. On a vu plus haut (note 20), que l'*ittihâd* est admis pour l'ordre quantitatif (nombre ou matière), car l'opération en pareil cas ne porte pas d'effet sur l'essence des choses. Cependant dans notre traité l'auteur ayant eu recours à l'exemple de la procession des nombres naturels trouve que, même dans ce domaine, quand on a un point de vue métaphysique, des aspects du fait numéral prouvent que là encore il n'y a pas à proprement parler d'*ittihâd*, mais du *Tawhîd*.

22 *bis*. *Anâ man ahwâ, wa man ahwâ anâ*, célèbre vers de Hussaïn ibn Mançûr al-Hallâj. Le Cheikh al-Akbar vise l'erreur, qui ne fut pas, bien entendu, celle d'Al-Hallâj, mais que pourrait commettre l'homme moins subtil, de prendre son « moi » individuel pour le Moi divin qui, lui, est une affirmation immédiate du Soi (*Huwa*).

C'est pour cette raison que nous voilons et celons ce genre d'enseignement.

Hasan al-Basrî — qu'Allah lui fasse miséricorde — (qui donnait régulièrement un enseignement public), lorsqu'il voulait parler de ces mystères qui ne doivent pas se trouver sur le chemin de ceux qui n'en sont pas dignes, appelait à part Farqad es-Sabakhî et Mâlik Ibn Dînâr, ainsi que les autres présents d'entre les gens du « goût » initiatique (*ahlu-dh-dhawq*) (23), et fermant la porte aux autres, traitait de ces matières en séance intime. S'il n'y avait pas eu une nécessité d'observer le secret, il n'aurait pas procédé de cette façon. De même Abû Huraîrah — qu'Allah soit satisfait de lui — a dit, selon ce que rapporte al-Bukhârî dans son Recueil de hadiths : « J'ai porté de la part du Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — deux « sacs » : l'un, je l'ai dispensé entre vous tous ; l'autre, si j'agissais de même, on me couperait cette gorge ». De son côté, Ibn Abbâs, — qu'Allah soit satisfait de lui — en parlant du verset : « Allah qui a créé sept Voûtes Célestes et autant de Terres ; le Commandement descend entre elles » (Cor. 63, 12), déclarait : « Si je vous disais quelle en est l'interprétation (ésotérique), vous me lapideriez en disant que je suis un infidèle » (24). D'autre part, Ali ben Abî Tâlib — sur lui la paix — frappait sa poitrine et disait : « Ah ! En vérité, ici il y a force sciences ! Si seulement je trouvais des êtres qui puissent les porter ! » Enfin, l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — disait : « Abû Bakr vous est supérieur, non pas par le nombre des prières ou des jeûnes, mais par quelque chose qui est survenu dans sa poitrine », et il n'expliqua pas ce qu'était cette chose, mais se tût là-dessus (25). Toute science ne doit

23. Le *dhawq* = « goût », « acte de goûter », « savourement », est dans la terminologie technique du Taçawwuf « le début d'un dévoilement initiatique ». On emploie cependant ce terme dans un sens plus large pour désigner d'une façon générale la connaissance initiatique, surtout en opposition avec la connaissance théorique. *Ahlu-dh-Dhawq* sont régulièrement les Initiés effectifs à un ordre de connaissance dont on traite.

24. La parole d'Ibn Abbas, cousin du Prophète, est un argument de poids car ce compagnon est considéré par la tradition comme l'Interprète par excellence du Coran (*Tarjumânu-l-Qurân*).

25. Dans le « Livre sur le maqâm de la Proximité (*Kitâbu maqâmi-l-Qurbah*), le Cheikh al Akbar établit un rapport entre ce « secret » et le degré initiatique de « la Proximité » (*maqâmu-l-Qurbah*) qu'il situe entre la Prophétie (*an-Nubuwwah*) et celui de la Foi-véridique (*aç-Ciddîqiyyah*), terme dérivé

pas être expliquée par celui qui la possède, et le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — disait : « Parlez aux hommes selon la capacité de leurs intelligences » (26).

De ce fait, quand quelqu'un trouve un livre traitant d'une science qu'il ignore et dont il n'a pas pris la voie, il ne doit pas s'en mêler, mais remettre le livre à ceux qui s'y entendent, sans se considérer tenu d'y croire ou de n'y pas croire, ou même d'en parler.

« Tout porteur de science religieuse n'est pas nécessairement savant véritable » (hadith).

« Mais ils traitent de mensonge ce dont ils ne possèdent pas la science » (Cor. 10, 39).

« Pourquoi disputez-vous au sujet de ce dont vous n'avez pas une science ? » (Cor. 3, 66).

Ainsi, nous sommes instruits que les hommes sont blâmés quand ils parlent sur une chose sans avoir parcouru la voie qui y mène.

Nous avons été amené à mettre en avant tout cela, du fait que les livres des gens de notre voie sont pleins de mystères, et que les spéculatifs (*ahlu-l-afkâr*) s'en saisissent et les considèrent selon leurs points de vue spécifiques, et de même les exotéristes (*ahlu-zh-Zhâhir*) les interprètent selon les acceptions les plus littérales, pour se mettre ensuite à en médire. Or, si on demande à tous ceux-là simplement les acceptions véritables des termes techniques qu'emploient, d'un commun accord, les initiés (*al-Qawm*) dans leurs formulations, on constate qu'ils les ignorent (27) ! Comment s'autorisent-ils alors à se prononcer sur des questions dont ils ne possèdent pas le principe ? Peut-être même, quand ils voient les gens de cette voie s'entretenir à l'écart avec leurs compagnons au sujet de leurs expériences, leur arrive-

de *çiddîq* = « celui dont la foi est spontanée dans la parole du formulateu de la vérité sans aucune « preuve », *bighairi dalîl* » (cf. *Futûhât*, ch. 73 et 161

26. Les preuves utilisées ici pour démontrer l'existence régulière dès les origines d'une voie ésotérique dans l'Islam, sont reprises et amplifiées dans la *Muqaddimah* que le Cheikh al-Akbar a ajoutée « comme un couvercle » au texte des *Futûhât*, vraisemblablement déjà écrit en totalité lors de cette adjonction.

27. Cette question des termes techniques de l'ésotérisme a été traitée par l'auteur dans un opuscule spécial : *Kitâbu Içtilâhâti-ç-Çûfiyyah* = « Le Livre des Termes Techniques des Soufis », écrit en 615/1218 à Mytilène, et dont on aura prochainement la traduction.

t-il de dire : « Une religion cachée est une religion mauvaise » ; or, ils ignorent les différents aspects de la Religion. Les initiés cachent, non pas la Religion, mais certaines conséquences de celle-ci et ce que le Vrai — qu'Il soit exalté — leur a accordé pendant leur vie sous la règle d'obéissance et au moment même où ils Lui ont obéi. Ainsi, en matière de hadiths portant sur les règles religieuses, il se peut que pour eux soit « valide » un hadith que les exotéristes sont d'accord pour déclarer « faible » et de « transmission défectueuse »; or les initiés peuvent tenir comme « valide » un tel hadith, en tant qu'il l'ont obtenu de leur côté par saisie intuitive (*kachf*), directement de celui qui l'a prononcé ; de ce fait, ils en tiennent compte pour leurs pratiques spirituelles, autrement que ce n'est établi chez les savants littéralistes, et ces derniers les classent alors permi ceux qui sont sortis de la religion, en quoi ils sont injustes, car la vérité peut être atteinte sous différents aspects, et celui-ci en est un. Inversement, il se peut qu'un hadith considéré par les littéralistes d'un commun accord comme « valide », ne le soit pas en fait à la lumière du dévoilement intuitif, et les initiés n'en tiennent pas compte pour leurs pratiques (27 *bis*).

Alors, combien est louable celui qui, dans de telles situations, s'abstient d'intervenir et, cherchant la direction salutaire, s'occupe de soi-même, de sorte que chacun se tiendra à la place qui est la sienne. Un tel homme est heureux, et s'assure la faveur de l'ordre total des réalités.

(A suivre).

Traduction et notes
de M. VÂLSAN.

27 *bis*. Le Cheikh al-Akbar rapporte quelquefois comment, lui-même a reçu de tels hadiths, ou encore des interprétations de hadiths et de versets coraniques, de la part du Prophète (cf. *Futûhât*, ch. 318 et à la fin du ch. 560).

28. Il y a trois sortes de *himam* :

1° *himmatu-l-tanabbuh* = « l'aspiration caractéristique de la prise de conscience » qui est l'éveil du cœur vers ce que propose la réalité intime de l'être ; cette aspiration produit le « détachement » (*tajrîd*) du cœur vers l'objet du désir.

2° *himmatu-l-irâdah* = « l'aspiration de la volonté spirituelle », qui est la sincérité initiale du disciple (*awwalu çidqi-l-murîd*) : c'est une « aspiration concentrative », *himmah jam'îyyah*, des forces intérieures de l'être, mais une telle concentration peut s'appliquer à n'importe quel but, pas seulement à un but spirituel.

3° *himmatu-l-Haqîqah* = « l'aspiration à la Réalité Essentielle », qui est la concentration de toutes les aspirations par la pureté de l'inspiration (*jam'u-l-himami bi-çafâ'i-l-ilhâm*), chose dont il sera du reste question explicitement dans le traité (cf. *Futûhât*, ch. 229).

DIX ANS APRÈS

Dix ans se sont écoulés déjà depuis que René Guénon écrivit ses dernières pages, et le caractère irremplaçable de son œuvre apparaît aujourd'hui encore mieux qu'alors. Nous dirons même qu'en réalité cette œuvre n'a pas à être remplacée — elle est là, achevée, son auteur a rempli son rôle d'une façon exemplaire, au vrai sens de ce mot. C'est à ceux qui restent qu'il incombe de remplir le leur aussi ; et, s'ils ont suivi l'effort de « rectification » et le combat inlassable qu'a mené René Guénon dans sa vie et dans son œuvre, combat pour lequel il puisait la force et trouvait la direction là où toute opposition est résolue, il leur reste à poursuivre ce « combat avec le chaos de formes », suivant leurs propres possibilités et en profitant de la direction qui leur a été indiquée.

« Et maintenant, que faire ? », a-t-on pu se demander il y a dix ans, au moment du bouleversement bien compréhensible provoqué chez quelques uns par la disparition de René Guénon. Il y a assurément beaucoup à faire, aujourd'hui comme alors, à commencer par tirer les conséquences formidables qui découlent de son œuvre pour quiconque la pénètre tant soi peu. Il est vrai que, forcément, une mise en œuvre comporte des dangers d'erreurs ou même de déviations ; mais celles-ci ne font que traduire les limites, parfois non apparentes, de la possibilité de compréhension initiale, de façon qu'en tout cas, au fond, chacun accomplira son rôle, la différence étant seulement entre ceux qui le remplissent consciemment et ceux qui s'illusionnent.

Ces considérations nous rappellent d'ailleurs que la lutte contre l'erreur doit être continuée, puisque l'illusion n'est pas définitivement vaincue, épuisée. Un simple assentiment de principe — par la raison et le sentiment — à l'œuvre de

Guénon est certes déjà beaucoup ; mais ce n'est qu'un instrument préalable en vue du rôle qui reste à remplir et de la réalisation que son accomplissement doit permettre. Evidemment, être d'accord « en principe » ne suffit pas, et, d'autre part, combattre l'opposition illusoire à la vérité peut bien constituer un support opératif pour réaliser le dépassement des oppositions.

Nous n'avons point l'intention d'examiner ici, même d'une façon sommaire, l'ensemble des erreurs qui ont été faites à propos de l'œuvre de René Guénon, ou des déductions fautives qui en ont été tirées en ces dix années, pendant lesquelles son auteur n'était plus là pour répondre ni pour se servir des attaques mêmes faites contre lui pour éclairer de nouveaux aspects de la Vérité. Nous laisserons notamment de côté les attaques grossières, comme celles dont il fut encore question (1) dans le numéro de mai-juin 1960 de cette revue ; pour voir à quel point de telles entreprises sont misérables, il n'est assurément pas nécessaire, on l'a vu, de s'appuyer sur une compréhension d'ordre ésotérique ; et, à propos de choses de ce genre (qui ne sont malheureusement pas nouvelles), nous nous contenterons de transcrire la conclusion de la réponse de René Guénon aux remarques malveillantes des *Etudes Carmélitaines* à propos du « *Symbolisme de la Croix* » : «...belle façon de défendre le Christianisme ! Les gens de cette sorte ne peuvent s'empêcher d'essayer de salir tout ce qui les dépasse ; mais ils auront beau faire, ils ne sauraient y réussir la Vérité est trop haute pour eux ! » (E. T., 1934, p. 42).

Il est sans doute bon de dénoncer des choses de ce genre ; mais nous voudrions maintenant porter plutôt notre attention sur d'autres erreurs d'interprétation moins facilement discernables de prime abord peut-être, même pour des lecteurs ayant une certaine connaissance de l'œuvre de René Guénon.

Expliquons-nous : comme cette œuvre va directement à l'encontre des tendances fondamentales inhérentes à la mentalité du milieu où nous vivons, il ne faut pas s'étonner si ce milieu, qui est l'instrument de l'esprit anti-traditionnel,

1. Par les R. Pères Dominicains H. Cornélis et A. Léonard, dans *La Gnose éternelle*, collection *Je sais-je crois*.

s'efforce, si l'on peut dire, de la « neutraliser » en agissant à travers les « fissures » qui peuvent exister, suivant les cas, dans l'individualité de ceux qui se disent « guénoniens ».

Ces « fissures » peuvent être de genres très variés ; René Guénon, dans « *Orient et Occident* », fait allusion par exemple aux « esprits craintifs et inquiets » dont il ne voyait pas quel parti pouvait être tiré, en ajoutant fermement : « celui qui n'est pas capable de regarder toute vérité en face, celui qui ne se sent pas la force de pénétrer dans la « grande solitude », celui-là ne pourrait aller bien loin dans ce travail métaphysique dont nous avons parlé, et dont le reste dépend strictement » (1).

Au même endroit, il vise d'ailleurs aussi « ceux qui ont en eux-mêmes une confiance excessive », au lieu de la mettre « dans quelque chose de plus haut que leur individualité..., dans ces états supérieurs dont la conquête totale et définitive peut être obtenue par la connaissance métaphysique pure » (2).

On dira que ce sont là des questions d'attitude, quelles n'ont pas de rapport direct avec les fausses interprétations d'une doctrine traditionnelle. Il n'en est pas moins vrai que ces défauts d'attitude générale, dont nous venons de rappeler deux exemples typiques, conditionnent et parfois déterminent les conceptions et les interprétations de ceux qui en sont affligés. Notamment, il serait facile de montrer le rapport existant entre la confiance excessive et l'attachement immodéré à son « moi » d'une part, et, de l'autre, une interprétation commode de la doctrine concernant le « Soi », confondant pratiquement le domaine individuel et le domaine métaphysique, et évitant la soumission à des moyens « extérieurs » dont on aurait réalisé la nature « illusoire ». Ce n'est pas que René Guénon ait omis de mettre en lumière ce genre d'erreur : mais il est une ressource naturelle qui réussit souvent à mettre « entre parenthèses », même sans s'en apercevoir, ce qui ne « cadre » pas avec l'opinion qu'on se fait. N'a-t-on pas vu dernièrement présenter l'étude de Guénon comme menant à une appréciation enthousiaste

1. *Orient et Occident*, 2e éd., p. 222.
2. *Ibid.*, p. 222-223.

d'écrits relevant d'un « Zen » dont le caractère progressiste et humanitariste montre assez la dégénérescence ? (1)

Une autre embûche, peut-être non moins insidieuse, est l'attachement non pas tellement à son propre orgueil pseudo-intellectuel, à son propre « moi » particulier, mais à un monde psychique correspondant à son propre milieu d'origine. Encore dans *Orient et Occident*, René Guénon dénonçait notamment le danger d'un « certain sentimentalisme » qui seul pourrait pousser à « ne recourir qu'à des moyens purement occidentaux » (2). Ce sentimentalisme, renforcé par le zèle intéressé de quelques-uns, paraît représenter justement une fissure des plus importantes pour la neutralisation de la volonté d'une bonne partie de ceux qui seraient décidés à tirer toutes les conséquences de l'œuvre de René Guénon ; ce point mérite dont que nous nous y arrêtions quelque peu.

C'est ce sentimentalisme pro-occidental d'intention, mais fort peu profitable pour l'Occident en réalité, qui a rendu possible pour un certain nombre de guénoniens la « mise entre parenthèses » de choses que René Guénon a dites et répétées constamment à travers tout le développement de son œuvre ; que « l'élite intellectuelle... est véritablement inexistante en Occident » (3) ; que l'élément intérieur... fait actuellement défaut » à la « tradition religieuse de l'Occident » (4) ; que « le véritable esprit traditionnel, avec tout ce qu'il implique, n'a plus de représentants authentiques qu'en Orient » (5) ; que « l'élite existe encore dans les civilisations orientales, et... subsistera... jusqu'au bout... pour garder le dépôt de la tradition qui ne saurait périr », tandis que « en Occident, par contre, l'élite n'existe plus actuellement » (6) ; que depuis l'époque de la guerre de Trente Ans « le dépôt de la

1. Il s'agit là de thèmes qui se répètent d'ailleurs avec un peu trop d'insistance pour ne pas être le fruit d'un même courant de contrefaçon des idées traditionnelles : il s'agit de l'emploi abusif d'énonciations métaphysiques en vue de l'affirmation d'un prétendu « avènement de l'homme intérieur », dégagé enfin des obligations traditionnelles extérieures, reconnues bonnes, éventuellement, pour d'autres époques. Ce qui est plus inquiétant, ce sont les tentatives de préciser des « méthodes » pour susciter cet « avènement », constituant un soi-disant « ésotérisme moderne » qui, bien entendu, par définition même, ne saurait être rien d'autre qu'un pseudo-ésotérisme.
2. *Orient et Occident*, 2e éd., p. 165.
3. *Orient et Occident*, 2e éd., p. 171.
4. *Ibid.*, p. 195.
5. *La Crise du Monde Moderne*, 2e Ed., p. 33.
6. *Ibid.*, p. 126-127.

connaissance initiatique effective n'est plus gardé réellement par aucune organisation occidentale : tout lien établi consciemment avec le centre par le moyen d'organisations régulières est actuellement rompu, et il en est ainsi depuis déjà plusieurs siècles » (1) ; que « pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais » (2) ; qu'en Occident on constate « la décadence de la doctrine religieuse » et « la perte totale de l'ésotérisme correspondant » (3) ; que, toujours en Occident « les initiations appartenant à d'autres catégories » que celles artisanales « ont complètement disparu depuis longtemps » (4) ; que, même en tenant compte de la subsistance de « quelque chose » de certaines formes d'initiation chrétienne — dont René Guénon montre qu'il les connaissait — le Christianisme « dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas d'autres possibilités que celles de tout exotérisme » (5) ; qu'enfin, d'après ce qui apparaissait déjà en 1948, dans des milieux catholiques on allait « préparer la constitution d'un nouveau pseudo-ésotérisme, d'un genre quelque peu particulier, destiné à donner une apparence de satisfaction à ceux qui ne se contentent plus de l'exotérisme, tout en les détournant de l'ésotérisme véritable » (6).

Nous nous sommes borné à mentionner ici très rapidement ces passages pour mémoire, et les lecteurs de Guénon n'auraient pas de difficultés à en retrouver d'autres analogues, ces questions étant d'ailleurs étroitement liées à la perspective générale de tout l'ensemble de son œuvre. Tout cela est tellement net que, s'il est vrai que les interprétations les plus singulières ne doivent pas étonner, on peut tout de

1. *Le Roi du Monde*, 4e éd., p. 71.
2. *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 39.
3. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, p. 86.
4. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, p. 61.
5. *Aperçus sur l'Esotérisme Chrétien*, p. 25, 26.
6. *Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 102. Au même endroit, nous relevons cette remarque importante, ajoutée en note : « L'incorporation de certains éléments réellement traditionnels n'empêcherait pas que, en tant que « construction » et dans son ensemble, ce ne soit qu'un pseudo-ésotérisme. Ces renvois peuvent être retrouvés avec de plus amples développements dans un article qui y est consacré dans le « *Symbolisme* » de juillet-septembre 1960, p. 353.

même trouver extraordinaire que quelques-uns en soient pratiquement arrivés à méconnaître totalement la portée de la position de Guénon sur ce point important, n'y voyant qu'un côté tout à fait négligeable et périmé de son œuvre.

Si, comme nous le disions, cet « oubli » a été rendu possible par les inclinations sentimentales dont parlait Guénon dans le passage cité plus haut, il faut dire aussi que d'autres confusions ont joué un rôle important à cet égard, et nous estimons qu'il serait très utile de les dissiper. Une confusion capitale consiste notamment dans le fait de substituer, à la signification véritable des termes employés dans les écrits de Guénon, une autre signification, accommodée à la mentalité profane, ce qui d'ailleurs n'est certes pas facile à éviter. Si, par exemple, on se fait de l'ésotérisme une idée livresque, si l'on croit que sa base nécessaire est constituée par de longues études sur des sciences très complexes (traditionnelles, bien entendu), si l'on croit que de pauvres illettrés ne peuvent être de véritables initiés (1), alors il faut bien admettre que l'Occident n'est point inférieur à l'Orient du point de vue de l'état de la Tradition, et l'opposition même de ces deux termes, qui pour Guénon étaient presque synonymes de « profane » et de « traditionnel », n'a plus de raison d'être posée. Avec les livres de Guénon d'une part, et ce qui reste des données traditionnelles occidentales de l'autre, on peut évidemment bâtir une « élite » des plus savantes qui soient (2), dont l'« ésotérisme » serait d'ailleurs quelque chose de surajouté, une sorte de perfectionnement moral et spirituel de ce qui peut être reçu de la religion.

Ce qu'on ne comprendrait pas bien dans cette perspective,

1. Argument bizarre avancé pour nier que Jacques de Molay, dernier Grand Maître des Templiers, faisait partie d'un ordre initiatique.

2. Signalons en passant un symptôme peu rassurant pour les interprètes de cette sorte : tout récemment l'idée de cette prétendue « élite » occidentale n'a pas manqué d'être exploitée avec complaisance, citations en main, en des écrits dont l'inspiration subversive est assez évidente, où l'on est arrivé jusqu'à affirmer que, « tandis que la nuit spirituelle submerge l'Orient », en Occident l'Age d'Or est déjà commencé (depuis 1877), rejoignant ainsi les fantaisies saugrenues des partisans de « l'Âge du Verseau » et de l'« ère nouvelle ». Il est à peine besoin de rappeler que rien n'est plus contraire aux mises en garde faites par René Guénon dans le « *Règne de la Quantité* » et ailleurs, et du reste, d'après les données traditionnelles, la fin d'un *Manvantara* doit nécessairement être marquée par une rupture dans la continuité temporelle, avec résorption complète de l'humanité actuelle dans les modalités subtiles.

c'est la nécessité, affirmée par Guénon (1), de l'appui d'intermédiaires avec l'Orient, même simplement dans la phase préliminaire de la constitution de l'élite en Occident, pour l'assimilation de l'esprit traditionnel véritable et pour pouvoir recevoir ensuite une aide plus directe de l'Orient, aide qui seule rendrait maintenant concevable le maintien autonome d'éléments traditionnels proprement occidentaux.

En réalité, l'élite intellectuelle dont parle Guénon est celle qui comprend dans son sein des êtres qui sont passés, par la réalisation métaphysique, au delà de toute limitation individuelle ; par ceux-ci seulement l'influence supra-humaine, qui seule peut restituer l'ordre véritable au monde humain — dans le macrocosme comme dans le microcosme — agit d'une façon effective, pour la simple raison qu'ils ont actualisé en eux-mêmes les états de l'être supérieurs à l'état humain. Et nous n'avons pas parlé ici encore de ce qui est le plus important, de cette totalisation de l'être dans l'Homme Universel qui soutient et ordonne tous les mondes. C'est cette élite-là qui est toujours présente en Orient et qui n'existe plus depuis longtemps en Occident ; René Guénon n'avait certes pas besoin de recourir à d'approximatifs services d'« information » pour le savoir ; et, en même temps, c'est bien à cette élite véritable qu'il faut se rattacher, *plus ou moins directement*, pour faire un travail effectif dans le sens qu'il a indiqué (2).

Cette perspective, qui est sans doute très loin du point de vue profane, et étrangère à la mentalité occidentale (3), est simplement normale pour les Orientaux. L'idée que la média-

1. Cf., par exemple, *Orient et Occident*, 2ᵉ Ed., p. 200.
2. D'autant plus que, comme il a été remarqué, à défaut de ce rattachement, même les éléments traditionnels subsistants encore ne seraient point à l'abri du danger d'être utilisés pour le jeu de l'« adversaire » tandis qu'au contraire ce rattachement à l'influence de l'élite véritable garantirait que même le jeu de l'« adversaire » serait utilisé toujours pour un ordre supérieur.
3. On dirait que les Occidentaux ont perdu toute idée de cette médiation normale entre le monde humain et le « surnaturel », et qu'ils l'ont remplacée par la « localisation » de cette médiation dans le personnage historique du Christ. C'est peut-être tout ce qu'ils pouvaient en concevoir en général, et cette sorte d'« exotérisation » peut avoir permis l'obtention du salut pour des gens menant pratiquement une vie profane. Tout cela, bien entendu, est fort loin du sens originel et universel du Christianisme. Et si l'on parle de celui-ci, notons-le en passant, il nous paraît bien dérisoire de mettre en rapport, comme on l'a fait, la volonté de Guénon de passer en Orient les dernières années de sa vie et son « manque d'inclination » pour le Christianisme !

tion entre le monde humain et les principes véritables ne peut s'opérer réellement que par des êtres qui ont réalisé effectivement les états supra-humains, ou qui sont en contact avec la « Volonté du Ciel », peut être retrouvée facilement dans les doctrines hindoue, extrême-orientale et islamique ; bien plus, on pourrait citer des noms d'êtres qui, justement dans notre siècle, ont montré extérieurement qu'ils remplissaient cette fonction, même là où la forme traditionnelle présentait une distinction entre ésotérisme et exotérisme (1). D'autre part, la puissance spirituelle rayonnante de cette élite, qu'en Occident on s'imagine parfois confinée « dans les nuages », donne la possibilité d'un rattachement conscient à des millions d'individus, dont la qualification est au moins représentée par cette participation presque naturelle à l'esprit traditionnel qu'il est si difficile de rétablir chez les Occidentaux, même lorsque s'éveille en eux une aspiration initiatique (2).

Nous espérons que ces quelques remarques aideront à mieux comprendre la portee d'affirmations de René Guénon comme celles que nous avons citées plus haut, et à comprendre qu'on aurait le plus grand tort de ne pas en tenir compte dans le travail à accomplir, soit qu'on ait en vue une revivification de formes traditionnelles occidentales, soit qu'on envisage l'éventualité d'une intervention plus directe de l'Orient traditionnel, conformément à la « seconde hypo-

1. Ceci contredit même dans les faits les plus évidents la thèse d'après laquelle l'ésotérisme, pour être tel, doit tenir cachée son existence même : thèse employée pour nier le caractère ésotérique de la Maçonnerie actuelle. C'est là une bien étrange transposition extérieure de la vraie signification du secret initiatique, par rapport auquel les autres secrets ne peuvent être qu'accidentels ; nous pouvons même ajouter que, quand des organisations ésotériques doivent cacher leur existence pour se tenir à l'abri de réactions hostiles de la part des exotéristes, c'est là un bien mauvais signe pour ceux-ci.

2. Il est entendu que, dans ces dernières années surtout, il faut tenir compte aussi de l'envahissement de l'occidentalisation, sous toutes ses formes, ce qui correspond évidemment aux conditions de plus en plus défavorables de la fin du cycle. Nous rappelons d'ailleurs que, déjà, dans « *Orient et Occident* » René Guénon signalait que chez les Orientaux (et il parle des Orientaux authentiques et conscients de leur rôle) allait prévaloir la tendance à accepter d'une façon transitoire les moyens de l'Occident pour hâter la fin de sa domination apparente ; ceci peut correspondre aussi à l'épuisement des possibilités offertes par ces moyens, et nous ramène encore à cette utilisation du jeu de l'« adversaire » dans le cadre d'un ordre supérieur dont il était question plus haut.

thèse » de René Guénon (1). Nous ne pouvons d'ailleurs toucher ici que quelques points parmi ceux qui nous paraissent donner particulièrement à réfléchir tout d'abord. Du reste, dix ans après la mort de René Guénon, le travail pour écarter le barrage formé par les équivoques et les préjugés, travail souvent à refaire en conséquence du milieu où nous sommes, et qui, nous l'espérons, pourra être poursuivi, est encore une fois le point de départ obligatoire si l'on veut tâcher d'ouvrir, dans la mesure de ses propres possibilités, les voies de la Vérité.

G. PONTE.

1. Cf. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Conclusion* p. 308 et suivantes dans la 4e édition.

LA CROIX « TEMPS-ESPACE » DANS L'ONOMATOLOGIE KORANIQUE

« Il est le Premier (*El-Awwal)* et le Dernier (*El-Akhir*) et l'Extérieur (*Ezh-Zhâhir*) et l'Intérieur (*El-Bâtin*) et Il connaît infiniment toute chose » (*Koran*, LVII, 3.). Ce verset de la Sourate du Fer (1) est un de ceux qui contiennent — à l'instar de la *Shahâdah* — une doctrine à la fois métaphysique et cosmologique et par là même aussi une alchimie spirituelle ; un symbolisme temporel s'y « croise » avec un symbolisme spatial ; il en résulte une synthèse qui englobe tous les aspects fondamentaux de l'Univers.

« Le Premier » est le Principe en tant qu'Il précède la Manifestation ; « le Dernier » est le Principe en tant qu'Il la suit. Et le Principe « s'extériorise » par la Manifestation ou l'Existence, mais Il est aussi « l'Intérieur » ou « le Caché » en tant qu'Il est voilé par elle comme un centre invisible, bien qu'en réalité Il la contienne. La Manifestation universelle est la vague qui « sort » du Principe et qui y « rentre », si cette façon de parler est permise en dépit de son apparence émanationniste (2) ; en même temps, elle « est » le Principe sous son aspect d' « extériorité », tandis que sous un autre rapport ce même Principe reste transcendant et « intérieur » à l'égard de sa « cristallisation » illusoire (3). « Antériorité », « Posté-

1. Ainsi appelée parce qu'elle mentionne le fer comme un don du Ciel « dans lequel il y a une calamité immense mais aussi de l'utilité pour les hommes ».

2. Il n'y aurait émanationisme ou panthéisme que si la Manifestation était conçue comme une partie du Principe et si celui-ci était censé se modifier en fonction de celle-là.

3. Il ne faut pas oublier que l'illusoire est aussi le « relativement réel ».

riorité », « Extériorité », « Intériorité » : ces quatre aspects du Principe transcrivent le rapport Principe-Manifestation selon la succession et la simultanéité, ou autrement dit, au point de vue du « devenir » comme à celui de l'« être » ; c'est d'abord la perspective du Cycle ou des Cycles, et ensuite celle de l'Existence comme telle (1).

Il y a une analogie évidente entre « le Premier » et « Celui qui est sans commencement » (*El-azal*) d'une part et entre « le Dernier » et « Celui qui est sans fin » (*El-Abad*) d'autre part ; de même pour les Noms suivants : « le Primordial » (*El-Qadîm*) et « le Perpétuel » (*Ed-Dâ'im*) ; « Celui qui commence tout » (*El-Mubdi'*) et « Celui qui ramène toute chose à Lui-même » (*El-Mu'îd*) (2) ; « Celui qui fait avancer » (*El-Muqaddim*) et « Celui qui diffère » (*El-Mu'akhkhir*) ; « Celui qui crée de rien » (*El-Badî'*) et « Celui qui reste » (*El-Bâqî*). Les Noms *El-Azal* et *El-Abad* marquent, non la « position » ou la « fonction » du Principe par rapport à la Manifestation en tant que cycle, mais deux aspects de la « nature » même du Principe, considérés eux aussi par rapport à l'Existence : le Principe divin est, non seulement « le Premier » puisqu'Il « existencie » ou crée et « le Dernier » puisqu'Il juge et finalement « résorbe », mais Il est aussi en Lui-même sans origine et sans fin ; Il est Lui-même éternellement sa propre « origine » et aussi son propre « but », sa « cause » et son « effet », son absoluité et son infinitude. Dieu est « le Premier » et « le Dernier » par rapport aux choses qu'Il « a créées » (3) ; mais Il est « le Primordial » (*El-Qadîm*) par rapport au monde pris dans son ensemble, et « le Perpétuel » ou « Celui qui dure

1. « Avant que cet univers ne soit, Moi seul J'étais... Après la manifestation, J'ai continué d'être, en Moi-même aussi bien que sous la forme de ce monde phénoménal ; et quand l'univers aura cessé d'exister, Je serai... De même qu'on peut dire des éléments sensibles qu'ils sont entrés dans tous les êtres vivants (puisque ceux-ci en vivent)... ou qu'ils n'y sont pas entrés (puisqu'ils les constituent *a priori*), de même on peut dire de Moi que Je suis entré dans ces êtres vivants (en tant que tels)... ou que Je n'y suis pas entré (puisqu'il n'y a pas d'autre réalité que moi). » (*Shrimad Bhâgavata Mahâpurâna*, II, IX, 32 et 34.)

2. C'est sous ce rapport que Dieu est « l'Héritier » (*El-Wârith*) et aussi le « Roi du Jugement dernier » (*Maliku yawmi ed-Dîn*).

3. « En vérité, nous sommes à *Allâh*, et en vérité, nous retournerons à Lui. » (*Koran*, II, 156). « Ce que Tu as créé retourne à Toi », dit une prière iroquoise en se référant à la fumée du Calumet qui renvoie symboliquement au ciel toutes les créatures, représentées, elles, par les portions de tabac qui leur ont été consacrées.

(*Ed-Dâ'im*) en ce sens qu'Il « survit » au monde. Tous ces Noms marquent de diverses façons la transcendance du divin Principe ; chacun présuppose les autres : ainsi, « le Premier » est tel parce qu'Il est « sans commencement » et parce qu'Il est « éternellement antérieur » à tout effet de son infinitude, et « le Dernier » est tel parce qu'Il est « sans fin » et qu'Il est « éternellement au delà » de toute durée. La Manifestation universelle est un chemin qui mène de Dieu à Dieu, un « éloignement » (*bu'd*) qui contribue à la « révélation » (*tajallî*) de la « proximité » (*qurb*) (1).

Nous avons dit que le Principe n'est pas seulement « le Premier » par rapport au monde, qu'Il l'est aussi en Lui-même : c'est-à-dire que l'Essence (*Dhât*) est « première » par rapport aux Qualités (*Cifât*) qui, elles, relèvent de l'Etre, donc de la détermination interne que réalise le Principe en vue de la Manifestation. En langage védantin, les Qualités, sans « sortir » d'*Atmâ*, relèvent déjà de *Mâyâ* ; c'est dire que la relativité s'affirme déjà dans l'ordre principiel et que cet ordre comporte ainsi la préfiguration divine de la Création d'une part et — au sein de celle-ci — de la Révélation d'autre part. En métaphysique, on peut, soit mettre l'accent sur le seul Soi et n'envisager l'Etre que sous le rapport de *Mâyâ* (2), soit au contraire n'envisager l'Etre que sous le rapport de son caractère de pur Principe, donc sous celui de sa divinité, ou même n'envisager la relativité qu'en tant que « dimension interne » de l'Absolu et réduire ainsi la Manifestation au Principe, avec toutes les précautions et réserves qu'une telle formulation peut nécessiter suivant les contingences mentales. La relativité, tout en opérant une première polarisation *in divinis*, n'entame pas la nature divine intrinsèque ;

1. Faisons remarquer à cette occasion que le nombre 99 des Noms divins est symbolique et ne saurait ni fixer, ni épuiser la multitude des Qualités d'*Allâh*. Ces qualités peuvent toujours se réduire à un ensemble délimité de différenciations fondamentales — par exemple au ternaire « Sagesse-Clémence Rigueur » — mais ces polarisations sont susceptibles de réverbérations indéfiniment diverses, la Toute-Possibilité n'ayant pas de limites.

2. En langage islamique, ce que les Hindous appellent *Mâyâ* est le « voile » (*hijâb*) ou la série indéfinie de « voiles » qui enveloppent l'Essence. La multitude des Qualités, tout en « révélant » la nature divine, « voilent » l'Unité non-duelle d'*Allâh*. *Mâyâ*, en tant que Pouvoir divin d'extériorisation ou d'illusion, est « encore non manifesté » (*avyakta*) et appartient sous ce rapport au suprême Roi, dont elle est comme l'« art », le « jeu » ou la « trace » quand elle se déploie.

on pourrait même étendre cette affirmation à tout le domaine de *Mâyâ* et partant pour la Manifestation universelle comme telle ; c'est précisément ce que signifie le Nom divin « l'Extérieur » : *Ezh-Zhâhir* est le monde en tant qu'il est nécessairement divin, sous peine de ne pas être du tout. Le monde est « l'Extérieur » ou « le Visible » en tant que nous voyons l'Etre à travers nos cinq sens (1) ; mais comme nous ne pouvons voir l'Etre — et à plus forte raison le Sur-Etre — en soi, Dieu est à ce point de vue « l'Intérieur ».

Aucune créature ne s'identifie à « l'Extérieur » (2), qui en soi est Existence, Vie et Conscience ; Il est aussi l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière et leurs contenus positifs, les reflets sensibles des Qualités divines. *Ezh-Zhâhir* revêt les formes, la vie et les autres contingences sans se confondre avec ceci ou cela ; c'est dire qu'Il est tout ce qui existe, mais aucune chose en particulier ; on le voit, puisqu'Il est « l'Extérieur », tout en ne Le voyant pas, puisqu'Il est Dieu.

* * *

La Manifestation universelle est un mystère d'« émanation » ; cette façon de parler ne doit pas faire oublier que l'émanationnisme philosophico-scientifique et « déiste » ignore la transcendance et voit pratiquement dans le cosmos un « fragment » de Dieu — *quod absit* — et non un aspect extrinsèque, c'est-à-dire qu'il réduit pratiquement le Principe à la Manifestation, quelle que soit la terminologie employée ; le Principe, en se manifestant, serait par là modifié, il fournirait quelque chose de sa Substance et s'appauvrirait ainsi au bénéfice de sa création. Si nous tenons à dire que la Manifestation « émane » du Principe et est finalement « résorbée » en Lui, — et cela peut se soutenir quand tout est bien compris — nous devons ajouter que, pour le Principe Lui-

1. Les sens sont une prison qu'il est absurde de vouloir ériger en critère et base de connaissance totale, comme le veut la science moderne. A quoi bon nous donner des renseignements exacts sur les galaxies et les molécules si c'est au prix de la connaissance — infiniment plus réelle et plus importante — de l'Univers total et de notre destinée absolue ?

2. Sauf les Prophètes — d'où ce témoignage : « Qui m'a vu, a vu Dieu » (*El-Haqq*, « la Vérité » ou « la Réalité ») — et les symboles sacrés, tels les lettres et sons des Noms divins, ou encore les grands phénomènes de la nature ou certains d'entre eux, suivant les Révélations et les perspectives traditionnelles.

même, il n'y a ni manifestation ni émanation d'aucune sorte, mais seulement la possibilité permanente — et se suffisant à elle-même — de ce qui, à notre point de vue de créatures, apparaît comme une « sortie » hors du Principe ou, suivant une façon de voir plus partielle, comme une *creatio ex nihilo*.

Entre « le Premier » et « le Dernier », il y a le monde, mais il y a aussi Dieu, car la Manifestation est un « message de Lui par Lui-même à Lui-même », comme diraient les Soufis ; et Dieu en tant que « se situant » ou « se projetant » — on pourrait presque dire : « s'incarnant » — entre « Dieu-Premier » et « Dieu-Dernier », n'est autre que « l'Extérieur ». C'est la Manifestation envisagée, non pas en tant que substance séparée, mais en tant que « déploiement » ou « révélation » illusoirement « externe » — parce que projetée dans le « néant », ou plutôt « en direction » de ce néant en soi inexistant — du Principe divin toujours immuable et vierge ; dans cette « révélation » ou cette théophanie, le Réel se différencie de plus en plus, se « durcit » par vagues ou par étapes, se segmente comme de l'écume et s'épuise en fin de compte à la limite providentielle de son jaillissement, afin de refluer — Lui « Dieu devenu néant » (1) — par étapes et par vagues de plus en plus « intériorisées » jusqu'à sa source, c'est-à-dire jusque dans sa nature véritable qui, elle, n'a en réalité jamais cessé d'être ce qu'elle « était » de toute éternité.

Cette nature véritable qui n'est jamais « sortie d'elle-même », mais qui au point de vue de la contingence peut apparaître comme « l'Extérieur » — ou à d'autres égards comme « le Premier » et « le Dernier » — n'est autre que « l'Intérieur » ; vu de ce Centre, si l'on peut dire, il n'y a pas d'« Extérieur », ou il n'y a d'« Extérieur » qu'à titre de possibilité essentielle incluse dans le Principe ; celui-ci n'est « intérieur » que selon une perspective encore contingente, et conditionnée précisément par l'Illusoire « extériorité ».

On pourrait dire peut-être que « le Dernier » correspond analogiquement et d'une certaine manière à « l'Intérieur » en ce sens que l'« action » de ramener toute chose à Lui est plus directement conforme à l'Essence que l'acte créateur, qui comporte un éloignement ; autrement dit, dans le pro-

1. C'est là le fondement métaphysique du mystère christique.

cessus de manifestation, c'est celle-ci qui est le but, tandis que dans le processus de réintégration ou d'apocatastase, le but est le Principe (1) ; le « retour » à Dieu est donc une réalité analogue à l'«intériorité» de Dieu. Le «Premier» se projette vers le « néant » existentiel parce qu'Il « voulait être connu » distinctivement, donc dans « autre que Lui », tandis que « le Dernier » n'a en vue que sa réalité essentielle et indifférenciée ou, à un point de vue plus relatif, sa victoire sur le déséquilibre ; *El-Awwal* voulait se voir dans « l'autre », Il voulait par conséquent « l'autre », tandis qu'*El-Akhir* veut voir cette vision « en Lui-même », Il veut donc se voir « Lui-même » ; il y a là un rapport analogue — mais nullement identique — à celui qui va du «Paradis terrestre» à la «Jérusalem céleste», ou de la «Création» à la «Rédemption» (2). « Le Premier » et « le Dernier » sont comme deux phases divines, de même que, selon une autre « dimension » — relevant du symbolisme spatial celle-ci — « l'Extérieur » et « l'Intérieur » sont deux «aspects divins», deux «pôles» qui n'apparaissent comme tels qu'en vertu du « voile » qui nous sépare de l'inaltérable Unité d'*Allâh*.

1. Cela est vrai aussi pour les modes secondaires et encore relatifs du « reflux » dont il s'agit, donc pour toute fin cyclique ; l'analogie est en tout cas suffisante pour permettre un langage synthétique.
2. Les Noms *Er-Rahmân* et *Er-Rahîm*, que l'on traduit ordinairement par « le Clément » et « le Miséricordieux » — mais le premier comporte aussi un sens de Béatitude intrinsèque — se réfèrent respectivement, suivant une certaine interprétation, à la Création et au Salut, ou à la Manifestation et à la Délivrance.

(A suivre).

FRITHJOF SCHUON.

LIVRES

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Editions Albin Michel ; Bibliothèque de Synthèse Historique : l'Evolution de l'Humanité). — Ce gros volume n'est pas, contrairement à son titre, uniquement consacré au Prophète arabe. La plus grande partie de l'ouvrage concerne l'histoire universelle qorânique et les institutions musulmanes. Grâce à son abondante documentation et malgré le point de vue forcément très extérieur d'un historien des religions, on peut y trouver d'intéressants renseignements. Mais on est surpris d'y rencontrer, parmi d'autres, quelques erreurs de la part d'un auteur aussi spécialisé dans les choses de l'Islam.

Ainsi, ce n'est nullement *selon la Tradition*, comme il l'écrit (p. 241), que l'Evangile aurait annoncé la venue du Prophète sous le nom d'Ahmed, mais bien selon le Qorân lui-même, sourate 61, verset 6 : « Jésus, fils de Marie, disait : ô enfants d'Israël, je suis Envoyé d'Allah vers vous pour confirmer la Torah qui vous a été donnée avant moi et pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Envoyé après moi dont le nom sera Ahmed».

De même (p. 336), ce n'est pas un *hadith* qui fait dire à Mohammed : « J'ai été envoyé à l'Humanité toute entière », mais également le Qorân, sourate 34, verset 27 : « Nous t'avons envoyé vers tous les hommes sans exception (*Kâffatân*) pour annoncer la bonne nouvelle et avertir du châtiment ».

Or, dans l'Islam, il y a une différence considérable entre la « Parole d'Allah » reçue par le Prophète en tant que support de la Révélation et lès recueils de *hadith*. Enfin quand l'auteur écrit (p. 241) que : « des traditions ont poussé le culte du Prophète jusqu'à lui attribuer 99 noms, comme à Allah », il commet là une erreur plutôt monumentale. Un écolier arabe des classes enfantines sait déjà que le Prophète n'a pas 99 noms mais bien 200.

Hanna Zacharias, *Vrai Mahomet et faux Coran*. Editions latines 1960, Paris. — Parmi les manœuvres antitraditionnelles couramment en usage à l'époque moderne, il en est qui consistent à falsifier l'histoire, soit en discutant l'authenticité de faits certains, soit en inventant des faits complètement inexistants pour tenter de justifier des hypothèses apparemment trop absurdes. Nous nous souvenons d'avoir parcouru, il y a quelques années, un livre du même genre que celui-ci et dont l'auteur

soutenait non seulement l'inauthenticité des Evangiles mais l'inexistence même de Jésus.

Il va de soi que ce genre d'ouvrages est généralement écrit pour un public peu difficile, tant sur les preuves fournies que sur la plus élémentaire logique ; toutefois, dans le cas présent, nous pensons que l'on a vraiment manqué du minimum d'habilité qui aurait été nécessaire pour donner un peu de poids aux thèses présentées.

La grossière vulgarité de certaines attaques, jointe aux allusions à la politique contemporaine, indique assez les motifs de cette publication et fait que cet ouvrage « sonne faux » d'un bout à l'autre.

R. Maridort.

Lama Anagarika Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, traduction française par Charles Andrieu et Jean Herbert, série Bouddhisme, collection Spiritualités vivantes, éditions Albin Michel. — L'auteur de ce livre, d'origine allemande mais établi dans l'Inde et rattaché au Bouddhisme, a passé plusieurs années dans la région limitrophe de l'Himalaya, à Darjeeling, où il a joui de contacts prolongés avec un saint Lama de grande renommée, feu le Guéché Rinpochhé de Tromo, à la mémoire duquel le livre est dédié. En 1947/48 le Dr Govinda, accompagné de son épouse, a fait un voyage important jusqu'à Tsaparang, ancienne capitale du royaume de Guggé, maintenant réduite à l'état de bourgade insignifiante du Tibet occidental, mais où subsistent les anciens temples dont les fresques et les sculptures comptent parmi les monuments les plus splendides de l'art bouddhique : ces temples étaient déjà assez négligés, et on se demande ce qu'ils vont devenir dans les circonstances que connaît actuellement le pays. Des calques relevés sur place par Mme Govinda, artiste douée, ainsi que quelques photographies constituent, en ce moment, une documentation quasi unique sur l'art merveilleux d'un centre spirituel disparu.

Avant de parler du texte lui-même, il y aurait peut-être quelque chose à dire au sujet du titre de *Lama* accompagnant le nom de l'auteur : au Tibet, il n'est pas d'usage d'employer le mot ainsi, en combinaison avec un nom personnel. A rigoureusement parler, « Lama » ne s'applique qu'à trois cas particuliers, à savoir : à un *Lama Tulku Talku*, membre d'une lignée d'abbés ou autres personnages servant comme supports successifs d'une influence spirituelle — le cas du Dalai Lama en est l'exemple le plus célèbre ; à un saint connu et surtout, au chef d'une lignée initiatique ; au *guru* personnel qui, pour tel individu, est « son Lama ». Ces trois cas exceptés, les Tibétains n'emploient guère ce mot ; ce sont les Hindous de la région frontière qui en ont étendu le sens pour couvrir tout membre du clergé ou autre personnage remplissant une fonction spirituelle quelconque, et c'est de là que cet usage généralisé est passé dans les langues européennes.

Passant maintenant à l'examen du livre on doit constater, au premier abord, les qualités de l'auteur comme interprète des

idées de base relevant du Mahâyâna, qu'il explique en termes accessibles au lecteur européen d'une façon à la fois précise et éloquente. Son emploi de la terminologie technique de cette tradition est admirablement fidèle. La plus grande partie du livre est consacrée à une exposition de la doctrine des Cinq Sagesses, thème central de l'ésotérisme lamaïste, et du symbolisme complexe qui en découle. La vie initiatique se présente, suivant cette perspective, comme une reconstitution, par la réalisation successive des Cinq Sagesses — ou, ce qui revient au même, des cinq Bouddhas qui les président — du corps dispersé de *Dorje Chang* (*Vajradhara* en sanskrit), origine et principe tutélaire de la vie initiatique et stade ultime de la Voie du retour.

Dans les derniers chapitres, l'auteur a consacré plusieurs pages à la considération du *mantra*-clef *Om Mani Padme Hum* et de son symbolisme sextuple. Il nous semble pourtant inutile de vouloir ramener, comme fait l'auteur, les deux symbolismes, celui des *cinq* sagesses et celui des *six* syllabes, à un système unique et rien de ce que nous avons entendu au Tibet ne nous laisse supposer que les Tibétains associent ces deux méthodes d'une manière semblable. Les doctrines et les symbolismes initiatiques s'entrecroisent bien sûr et certainement les deux méthodes en question ne se contredisent pas mais elles ne se prêtent pas non plus à la formation d'un système bien arrondi qui nous semble plutôt artificiel.

Laissant de côté toute question de détail, il est parfois difficile, dans ce livre, de bien distinguer entre des interprétations de provenance personnelle et celles que l'auteur aurait reçues plus ou moins directement des sources traditionnelles avec lesquelles il a été en contact. On rencontre de nombreux passages où la citation d'un avis donné par tel Lama sous telle forme, à telle occasion, aurait grandement renforcé la valeur des vues exprimées : quand on a à s'adresser à des lecteurs occidentaux, la question d'autorité devient capitale à cause de la tendance individualiste qui affecte l'esprit de la plupart d'entre eux à un degré ou à un autre. Pour cette raison surtout, et tout en reconnaissant la valeur de bien des choses exposées au cours de ce livre, on hésite à lui accorder l'étiquette de « document traditionnel », au sens que René Guénon pouvait donner à ce mot. Au milieu de tant de considérations d'ordre subjectif, tout ce qui relève de l'objectivité traditionnelle est doublement utile, tant comme gage d'orthodoxie que comme encadrement solide de l'effort personnel à déployer.

Mais cela une fois dit, on revient volontiers aux qualités évidentes de cette étude sur la spiritualité tibétaine : en particulier nous voulons signaler le fait que l'auteur, en parlant, comme il devait le faire forcément, de cette suprême Compassion qui constitue une des « notes » définissant l'état de *Bodhisattva*, a bien su éviter le piège sentimental dans lequel tant d'autres auteurs modernes, y compris des Orientaux, se sont laissé prendre, c'est-à-dire a évité la confusion classique entre la « non-altruité » qui est le fruit mûri du détachement dans la connaissance, et l'altruisme à la mode courante et profane. Un tel discernement ne se rencontre que rarement chez les Mahâyânistes d'adoption.

Pour terminer, nous devons dire que nous avons vivement apprécié les nombreux petits dessins dont ce volume est parsemé : illustrant divers symboles, ils forment un beau pendant aux photographies des chefs-d'œuvre de Tsaparang et Gyantse.

Lobsang Rampa : *Le troisième œil* (Albin Michel). — Ce roman purement fantaisiste ne mériterait guère une mention dans les « Etudes Traditionnelles » s'il ne servait à illustrer d'une façon frappante, le désarroi intellectuel de l'époque : en effet, un nombre énorme de lecteurs appartenant aux classes dites « cultivées » de l'Europe, et même de l'Inde et du Japon, en s'en laissant imposer, apparemment sans soupçons, par un mystificateur effronté, ont fait preuve par la même d'une crédulité dépassant de beaucoup les limites de la naïveté qu'on a l'habitude d'attribuer aux hommes du Moyen Age ! Cette prétendue autobiographie d'un Lama, dont les épisodes sensationnels se déroulent dans un Tibet qu'un certain nombre de détails empruntés à des récits de voyageurs (bien inexactement d'ailleurs) ne rendent pas plus vraisemblable, a été accepté de grand cœur comme contenant l'évidence d'une haute spiritualité : si l'auteur a montré son adresse, c'est surtout par la façon dont il a su profiter du goût pour les phénomènes physiques et psychiques qui est si répandu aujourd'hui ; une vente d'un demi-million d'exemplaires environ dans toutes les langues atteste son succès.

Comme un ami tibétain l'a fait remarquer, un seul détail suffisait pour trahir l'origine occidentale de l'auteur : le nom attribué au soi-disant Lama — Lobsang Rampa — par sa forme même contredit l'usage tibétain. Lobsang est un prénom très commun, tandis que Rampa est un nom de famille appartenant à la haute aristocratie de Lhasa : ces deux choses ne se combinent jamais au Tibet, où tout le monde porte deux noms personnels, le nom de famille (quand il existe) n'étant mentionné qu'en réponse à une question touchant la famille comme telle. Notre coutume est toute autre.

Le scandale créé par ce livre a fini par atteindre de telles proportions que certains amis du Tibet ont pensé qu'il était de leur devoir d'en démasquer l'auteur en pénétrant son incognito. Armé de quelques renseignements qu'on a pu lui fournir, un détective connu de Liverpool, M. Clifford Burgess, a entrepris une enquête et, après avoir parcouru à peu près toute l'Angleterre, il s'est trouvé en état de reconstruire la vie entière du prétendu Lama. Il s'agissait, en effet, du fils d'un plombier du Devonshire, du nom de Hoskins, personnage quelque peu « exalté » mais par ailleurs assez inoffensif. Quant à ses voyages, au moment où a paru son fameux livre, ils ne l'avaient jamais conduit aussi loin que la côte d'Outre-Manche ! Plus récemment, M. Hoskins a déménagé pour s'installer au Canada.

La seule leçon valable qu'il y ait lieu de tirer de cette pénible histoire est qu'elle répand la lumière sur les causes profondes de cette apparente épidémie de folie : derrière tout cela se cache une soif cruelle de quelque chose qui puisse donner un sens à la vie, soif que rendent plus aiguës encore les trivialités que le

monde moderne offre en substitut. Manquant de tout critère traditionnel, l'homme de notre temps se laisse illusionner par n'importe quelle absurdité à prétention merveilleuse ; le nom du Tibet mystérieux ne constitue, pour lui, qu'un appât de plus. Quiconque se trouve dans un tel état d'esprit est à plaindre et c'est seulement en renouant avec la tradition authentique qu'on peut en opérer la guérison.

MARCO PALLIS.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

25. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 3-1961